

عالم الفكر

الملاحم

جلجامش. الإلياذة
الروايات. أنشودة رولان
الشهنامة. فيروز شاه
بسيولف

المجلد السادس عشر العدد الأول - أبريل - مايو - يونيو ١٩٨٥

عالم الفكر

رئيس التحرير : حمد يوسف الرومي
مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الاعلام في الكويت * ابريل - مايو - يونيو ١٩٨٥ .
المراسلات باسم : الوكيل المساعد لشئون الثقافة والصحافة والرقابة - وزارة الاعلام - الكويت : ص.ب ١٩٣ .

المحتويات

الملاحم :

- التمهيد - الملاحم كتاريخ وثقافة
مثال من الهند - الرمايانا
ملحمة جلجامش
خصائص التشكيل الفني في إلياذة
هوميروس
شاهنامة الفردوسي
أنشودة ولان
سيرة فيروز شاه
ملحمة بيولف
- ٣ بقلم : مستشار التحرير
٣٥ الدكتور فاضل عبدالواحد على
٤٧ الدكتور حلمي عبدالواحد خضرة
٦٩ الدكتور أحمد كمال الدين حلمي
١٣٥ الدكتور جوزيف نسيم
١٥٣ الدكتور محمد رجب النجار
٢٠٩ الدكتور مجدى وهبه
●●●

مطالعات :

- الملاحم بين اللغة والأدب
السيد محمد شوقي أمين
٢٢٧
●●●

من الشرق والغرب :

- الأمير عبدالقادر الجزائري
قضية ثقافية بين الجزائر وفرنسا
التراث الشفاهي ودراسة الشخصية القومية
- ٢٣١ الدكتور تركي وابع عمارية
٢٥١ الدكتور أبو القاسم سعد الله
٢٧١ السيد حافظ الأسود
●●●

صدر حديثا :

- نصيحة لعالم شاب
عرض وتعليق الدكتور عبدالمحسن صالح
٢٩٥

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم والمجلة غير ملتزمة بإعادة أي مادة تتلقاها للنشر .

تصنيف

كان هوراس والبورل Horace Walpole يسخر من الملاحم ويصف القصيدة الملحمية بأنها « مزيج من التاريخ البعيد عن الحقيقة ومن الرواية الغرامية العارية من الخيال » كما كان يو Poe يميزاً من فكرة إمكان وجود قصائد طويلة رائعة ويذهب إلى أنه من بين كل الملاحم التي عرفها العالم خلال تاريخه الطويل ، وبوجه خاص خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ، فإن عدداً قليلاً فقط هو الذي يستحق الاحترام والإعجاب ، ويدخل في هذا العدد القليل ملحمة جلجامش والإلياذة والأوديسيا وأعمال هيسودس وأبولونيوس ولوكريتيوس وفرجيليوس وأوفيدوس ، وبعض الملاحم الأوربية الأكثر حداثة مثل بيولف في إنجلترا ، وأنشودة رولان في فرنسا ، والسيد في أسبانيا^(١) . والظاهر أن هذه السخرية من الملاحم والقصائد الملحمية الطويلة كان أمراً مألوفاً منذ القديم . فالشاعر كاليماخوس - Calli machus الذي ولد عام ٣٣٠ ق . م ، والذي كتب هو نفسه ملحمة قصيرة كان يأخذ على أبولونيوس Apollonius طول الملحمة (الأرجونوتيكا Argonutica) (أوحلة السفينة أرجو) كما كان يصف الكتاب الطويل بأنه « شرمستيرة »^(٢) . ولكن هذه العبارات الساخرة وأمثالها لم تمنع الشاعر البريطاني الشهير درايدن Dryden من أن يصف الملاحم بأنها « أعظم ما يمكن لروح الإنسان أن تبذره » كما إنها لم تمنع العلماء

الملاحم كتاريخ وثقافة :

مثال من الهند: الرمايانا

^(١) "Epic" in Chambers's Encyclopaedia, Vol. 5, p. 367.

^(٢) "Epic" in J. A. Cuddon, A Dictionary of Literary Terms;

Andre Deutsh, London 1979, p. 225.

^(٣) "Narrative Poetry", in Princeton Encyclopaedia of Poetry and Poetics"; Princeton University Press, N. J. 1974, P. 544.

المعروف بين علماء الأنثروبولوجيا أن برونيسلاف مالينوفسكي استعار هذه التسمية في دراسته لسكان جزر التروبريان الذين يعتمدون في معاشهم على الملاحة وما يرتبط بها من صيد وتجارة وتبادل للسلع ونظم اجتماعية وشعرية معقدة ظهرت كلها في كتابه الرئيسي (- "Argonauts of the Western Pacific" .

في الغرب من أن يعطوا الملاحم من العناية والاهتمام ، وأن يُقِيلُوا حتى الآن على ترجمتها من لغاتها الأصلية إلى اللغات الأوروبية الحديثة المختلفة ، وأن يحكفوا على دراستها ويطبقوا في ذلك أحدث نظريات البحث والنقد وأساليب الدراسة والتفسير والتحليل التي تستعين بنتائج العلوم الأخرى ، دون أن تظهر بينهم مثل تلك النعرات والدعوات التي نجدها في معظم بلاد العالم الثالث ، والتي تتسامل عن الحكمة من دراسة التراث القديم وجدوى هذه الدراسات لإنسان العصر .

ومع ذلك فلا تزال كلمة « ملحمة » غامضة في كثير من الأذهان . وصحيح أن الرأي السائد هو أن الكلمة تشير إلى القصيدة القصصية الطويلة التي تسجل الأعمال البطولية المخارقة التي صدرت عن بعض الأبطال الحقيقيين أو الأسطوريين والتي تمتزج فيها أفعال البشر وتصرفات بعض الكائنات الإعجازية الخفية كالألهة والمردة والشياطين والوحوش المخيفة المهولة بل أيضا بعض القوى الكونية والظواهر الطبيعية التي تقوم بدور مساعد ، ولكنه فعال في إنجاز هذه الأعمال البطولية ، إلا أننا نجد ميلا واضحا في بعض الكتابات الحديثة إلى إطلاق كلمة « ملحمة » على بعض الأعمال الروائية الكبرى مثل رواية تولستوي « الحرب والسلام » بل إن بعض الأفلام السينمائية الضخمة مثل فيلم « إيفان الرهيب » تعتبر إبداعات وأعمالا « ملحمة » . وبذلك فإن كلمة ملحمة لم يعد استخدامها مقصورا على روائع الأعمال الشعرية القصصية الضخمة التي عُرفت في العصور الكلاسيكية القديمة (في الشرق والغرب على السواء) وفي العصور الوسطى وعصر النهضة في أوروبا ، بل إن استخدامها يمتد لكي يشمل ما يُعرف الآن باسم « الشعر الملحمي الحديث » ، بل أيضا « المسرح الملحمي Epic Theatre »^(٣) .

ولكن إذا نحن صرفنا النظر عن هذه الاستخدامات الحديثة لكلمة « ملحمة » و « ملحمة » وما إليها فإنه يبقى أن المقصود بالكلمة في معناها الأصيل والدقيق - « القصيدة القصصية الطويلة التي تحكي أعمال البطولة التي تصدر في العادة عن بطل رئيسي واحد ، والتي كثيرا ما يكون لها مغزى قومي واضح » ، بينما تستخدم كلمة (ملحمة) للإشارة إلى كل ما هو بطولي ، ويتجاوز قدرات البشر ، ويجمع بين الروعة والعظمة والجلال^(٤) . ومن هذه الناحية فإنه يمكن القول إن الملاحم كانت دائما ، ومنذ ما يقرب من ثلاثة آلاف سنة ، من الأعمال الرائعة التي تداعب تخيلة الشعوب المختلفة وتعبّر عن آمالها بصرف النظر عن مستواها الثقافي . فطابع (البطولة) هو العنصر الأساسي المميز للملاحم أو لمعظمها على الأقل ، والعامل المشترك والمستمر في أغلبها رغم فوارق الزمان والمكان . وهذا الطابع البطولي يشير إلى أن الإنسان يعني في آخر الأمر بأشياء وأمور أخرى غير مجرد رفاهيته المادية ، وأنه على استعداد لأن يضحي براحة وسلامته بل بحياته ذاتها من أجلها . وهذه الأمور تتراوح من المجد الشخصي إلى تحمل مسئولية توفير الأمن والسعادة المادية والروحية للجماعة التي ينتمي إليها البطل ، سواء أكانت هذه الجماعة هي الوحدة القبلية الصغيرة أم الأمة أم حتى الجنس البشري ككل .^(٥)

(٣) Paul Merchant; the Epic; Methuen, London, 1977, pp. 71-94.

(٤) "Epic" in Cassell's Encyclopaedia of Literature, Vol. I, Cassell & Co., London 1953, p. 193.

Ibid; Loc. cit.

وربما كان هذا هو الذي دفع الأستاذ بول ميرشات إلى أن يقول في مقدمة كتابه القصير *The Epic* عن الملحمة (صفحة VII) إن الكلمة يمكن تحديدها بطريقتين مختلفتين كل الاختلاف . فإما أن يكون التحديد ضيقا محصورا بحيث يقتصر استخدام الكلمة للإشارة إلى القصائد القصصية الطويلة التي تتبع في إنشائها الوزن السداسي *Hexameton* أو مايمثله والتي تدور حول أحد الأبطال (مثل أخيليلوس) أو إحدى الحضارات (مثل حضارة روما) ، ويطلق على هذه الملاحم اسم الملاحم الأولية أو ملاحم الدرجة الأولى *Primary* لأنها ملاحم شفوية (وبدائية) . ويدخل في نطاق هذه الفئة الألياذة والأوديسيا وملحمة جلجامش وبيرولف وما إليها ، وإما أن يكون التحديد أكثر اتساعا ورحابة بحيث يدخل فيه كل أشكال الكتابة الملحمية ، أي أن يضم أيضا الملاحم (المكتوبة) أو المدونة التي يطلق عليها اسم ملاحم الدرجة الثانية *Secondary* أو الملاحم الأدبية *Literary* مثل « الألياذة » للشاعر اللاتيني فرجيليوس وملحمة لوكان « فرماليا » وقصيدة ميلتون الشهيرة « الفردوس المفقود » *Paradise Lost* ، وكذلك ملحمة فيكتور هيجو عن قصة القرون *La Légende des Siècles* . وقد يكون هذا تقسيما بسيطا ولكن بعض المصادر تشير إلى فئات أو أنواع أخرى من (الملاحم) التي لا تلعب فيها (البطولة) بالضرورة دورا أساسيا مثل الملاحم التي تجمع بين الجد - والمزح أو الملاحم الجد هزلية *Serio-comic* كما هو الحال في ملحمة *Mor-gante* للشاعر الإيطالي بولتشي *Polci* الذي عاش في القرن الخامس عشر ، وذلك فضلا عن (ملاحم الحيوانات) ، وهي قصائد قصصية كتبت باللغة اللاتينية في القرون الوسطى وتدور حول الصراع بين ثعلب ماهر وذئب غني شرس .^(٦)

فكانه إذن من الصعب تعريف الملحمة تعريفا دقيقا جامعاً مانعاً . والأكثر صعوبة من ذلك هو محاولة تصنيف الملاحم تصنيفاً قاطعاً في فئات متميزة حسب الموضوع . ولذا فإن الباحثين يكتفون بالتمييز بين الملاحم الشفوية والملاحم المكتوبة أو الأدبية وهو تمييز قد يبدو (بدائياً) ولكنه يرسم الحدود بقدر كاف من الوضوح ، وذلك على الرغم من أن هناك ما يدل على أن وراء الملاحم المكتوبة أو المدونة كان يوجد دائماً بعض « التقليد » أو الأساس الشفوي ، وأن الملحمة نشأت في الأصل نشأة شفوية - إن صح هذا التعبير - أي أن البدايات الأولى للملاحم كانت بدايات شفوية . والمهم على أية حال هو أنه فيما عدا تلك الفئة المشهورة من الملاحم الضخمة يوجد عدد كبير من روائع الأعمال الأدبية التي يجب بعض الكتاب أن يدرجوها تحت مقولة (الملاحم) ويصنّفونها ضمن « التراث الملحمي » بالمعنى الواسع للكلمة ، ويرون أنه قد يكون من التسف ومن الإجحاف لفكرة (الملحمة) أن نأخذ الكلمة بالمعنى الكلاسيكي الدقيق ونقتصر استخدامها على ذلك العدد القليل من القصائد والأعمال الشعرية الطويلة ونغفل مادون ذلك .

ولكن إذا كان الأمر كذلك فما هي إذن الخصائص والمقومات التي يجب أن تتوفر في العمل الأدبي حتى يمكن اعتباره ضمن مقولة (الملاحم) ؟ .

يحاول بول ميرشات الأجابة عن هذا السؤال بطريقة لا تخلو من طرافة ، فيذكر لنا أنه في تقرير صحفي من شمال فينتم نشرته جريدة الصندي تايمز اللندنية بتاريخ ٢١ يوليو ١٩٦١ تصف ماري مكارثي *Mary McCarthy* الحرب

^(٦) "Epic" in Encyclopaedia Britannica, Vol. 6, p. 906.

بقولها : « كان دفاعهم عن أرضهم عملاً ملحيمياً له كل خصائص العمل الفني الذي يتجاوز كل أبعاد الواقع » ، ثم ينقل لنا بعد ذلك ما يذكره الشاعر الشهير عزرا باوند Ezra Pound في صفحة ٦٦ من كتابه "A. B. C. of Reading" ، الذي نشر عام ١٩٦١ أيضاً من أن « الملحمة قصيدة تتضمن التاريخ » . ويخلص ميرشانت من هاتين العبارتين إلى أن « تتجاوز أبعاد الواقع » و « تتضمن التاريخ » هما القطبان الأساسيان للذات تقع بينهما تلك التجربة الإنسانية التي توصف بأنها « ملحمة » . ففي رواية « الحرب والسلام » ، مثلاً نجد التاريخ (متضمناً) في أحد الأعمال الفنية الكبرى دون أن يكون « التاريخ » في ذاته وبالمعنى الدقيق للكلمة هو موضوع هذه الرواية التي تتجاوز بمعالجتها الفنية كل أحداث الحياة الواقعية على الرغم من أنها تعتمد عليها . كذلك فإن تركيز الملحمة على البطل لا يعني أننا نواجه رجلاً معيناً بالذات في لحظة معينة بالذات من لحظات التاريخ ولكن ما نواجهه هو « الإنسان في التاريخ Man in History » . وهكذا نجد أن استخدام ماري مكارثي كلمة « تتجاوز » ، وكذلك استخدام عزرا باوند كلمة « يتضمن » يشيران إلى وجود فكرة أساسية وميزة للملحمة ، وهي فكرة الحجم أو المقياس . فليس من الضروري أن تكون الملحمة طويلة ولكنها يجب أن تكون « عظيمة » بكل المعايير ، أي يجب أن تتوفر فيها كل الأبعاد للملحمة^(٧) التي تميز العمل الملحمي عن غيره من الأعمال الإبداعية .

أ - لعل أول ما يميز الملحمة هو ذلك التنوع الهائل والتشعب في الموضوعات التي تعرض لها بحيث نجد الأحداث والوقائع الحقيقية جنباً إلى جنب مع الأسطورة والحكاية الخرافية والقصص والروايات المتعلقة بأعمال البطولة والتي لا تخلو من المبالغة والتهويل ، وذلك فضلاً عن بعض القصص ذات الطابع الديني مع الإشارة إلى بعض العادات والتقاليد بل بعض الآراء والمخاطر الفلسفية والأخلاقية وغير ذلك كثير . ولكن هذا لا يعني أن الملحمة التي تعرض كل هذه الأمور تنقصها وحدة الموضوع أو تفتقر إلى نقطة محورية تدور حولها كل الأحداث . ففي كل ملحمة من الملاحم الكبرى حدث ملحيمي رئيسي بسيط يمكن تلخيصه في عبارة واحدة ، ولكن الشاعر ينطلق إلى مجالات أخرى واسعة ومتنوعة مما يضفي على ذلك الحدث كثيراً من الغنى والثراء والمعنى . فالحدث الملحمي في الإلياذة مثلاً هو « غضب أخيليلوس » لمقتل صديقه باتروكلوس في الحرب الطروادية ورغبته في الانتقام له . والحدث الملحمي في الأوديسيا هو « الرجل أوديسيوس ورحلته لاسترداد زوجته » . ولذا فإن أول كلمة في الإلياذة هي « الغضب » إذ يبدأ هوميروس ملحمة بالإشارة إلى هذا الغضب بقوله في البيت الأول « غَضَّ أَيْهَا الرِّبَا غَضْبَةً أَخِيلِيلُوسُ بْنُ بَيْلِيُوسِ الدَّمْرَةِ » ، كما أن أول كلمة في الأوديسيا « هي الرجل » حيث يقول الشاعر في البيت الأول منها : « غَضَّ رِيَّةَ الشَّعْرِ عَنِ الرَّجُلِ الرَّحَالَةِ الَّذِي هَامَ بِجُيُوبِ الْأَفَاقِ بَعْدَ أَنْ دَمَرَ طَرُودَاةَ الْمُقَدَّسَةِ »^(٨) ، فكان الملحمة تكتسب عظمتها وروعها وجلالها من نفس الفكرة التي

Merchant, op. cit. pp. 1-4.

(٧) الترجمة هنا هي ترجمة الدكتور أحمد عثمان في كتابه : « الشعر الإغريقي تراثاً إنسانياً وعالمياً » - سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ١٩٨٤ صفحة ٣٣ . ولكن الترجمة الحرفية للبيت الأول من الإلياذة تقول : « والغضب : غَضَّ يَ أَيْهَا الرِّبَا : الغضب الذي تمكك أخيليلوس بن بيليوس » ، بينما الترجمة الحرفية للبيت الأول من الأوديسيا تقول : « الرجل : رَجُلُهُ يَ أَيْهَا الرِّبَا : » .
راجع في ذلك :

William S. Anderson; The Art of the Aeneid; Prentice-Hall, N. J. 1969, pp. 5-6.

تدور حولها ومن طريقة عرض أو تنفيذ هذه الفكرة بحيث تتم معالجتها والتعبير عنها في آلاف الآيات من الشعر القوي الرصين الذي يكشف عن القدرات الإبداعية التي يتمتع بها الشاعر . وقد يمكن القول بوجه عام إن ما يميز القصيدة الملحمية في هذا الصدد هو ذلك الاندفاع أو التدفق المائل في سرد القصة بحيث يسيطر ذلك التدفق على كل ما عداه ، وذلك بالإضافة إلى المعنى المتضمن في كل جزء من أجزائها والذي يدل على وجود عقل بارع خلّاق يتصور العمل كوحدة كلية متكاملة ، ويوجه الأجزاء المختلفة بطريقة دقيقة محكمة ويضفي على ذلك كله مسحة من الجمال والروعة والجلال بما يستخدمه من تشبيهات ومحسنات لفظية وأوصاف ونعوت تساعد على توضيح الفكرة وتعميقها^(٩) . بل إن الراوي أو المنشد الذي يروي الملحمة أو ينشدّها أو يتغنّى بها يساعد أيضاً بما يدخله من تعديلات وتغييرات على (النص) على تعميق الفكرة . وليس من شك في أن تخيلة المنشد ومتطلبات الفن عنده ورغبة المستمعين (الجمهور) في الاستزادة تتدخل كلها في تشكيل الملحمة ، وخصوصاً الملحمة الشفهية غير المدونة ، بما كان يدخله عليها من تغيير وتبديل . ويشير الدكتور أحمد عثمان إلى ذلك بقوله « لم يكن عمل المنشد مجرد (إعادة إخراج) لنص محفوظ عن ظهر قلب وإنما كان بمثابة (إعادة خلق) لقصة معروفة في صيغة مألوفة ومعدة خصيصاً لمناسبة معينة . كان المنشد يدخل من التغييرات والإضافات في القصة التي يرويها ما يراه متمشياً مع ميول وقدرات الناس من حوله ، أي جمهور السامعين . يشبه عمل المنشد المحمي عمل المصور الذي يختار ليس فقط الزمان بل الزوايا المناسبة لتصوير مناظر سبق أن صورها الكثيرون ، لأن هذا الاختيار في حد ذاته يدل على مدى عبقرية هذا المصور ، أو ذلك المنشد » (صفحة ٦٧) .

ب - الخاصة الثانية التي تميز الملاحم والأعمال الملحمية الكبرى هي المزج بين القوى البشرية والقوى الإعجازية أو العالقة للطبيعة . ويتمثل ذلك من ناحية في شخصية البطل ذاته الذي كثيراً ما يكون قد جاء نتيجة تزاوج أم من البشر وأب من الأرباب أو الآلهة أو الكائنات غير البشرية ، أي أنه يدخل في تكوين البطل عنصر غير بشري . والأمثلة على ذلك كثيرة^(١٠) ، كما يتمثل من الناحية الأخرى في تدخل هذه القوى الإعجازية في سير الأحداث وتوجيهها والمشاركة فيها في بعض الأحيان كما هو الحال في الملاحم الكلاسيكية . ففي الإلياذة نجد الآلهة والربات تنقسم فيما بينها بالنسبة للحروب الطروادية ، ويناصر كل منها أحد الفريقين المتحاربين وتتصرف كما لو كانت من البشر . وبالمثل كانت الآلهة أو الرية اثينا تتدخل بكثرة ويشكل سافر في كثير من المواقف التي تسجلها الأوديسا . ولكن هذا المزج بين القوى البشرية والقوى الإلهية أو الإعجازية لا يظهر على الأقل بنفس الدرجة من الوضوح والتركيز في الملاحم التي نشأت في المجتمعات والثقافات التي عرفت الأديان السماوية . وصحيح أن العناية الإلهية كانت تتدخل في بعض الأحيان لإنقاذ البطل حين تنأزم الأمور ، ولكن هذا كان يحدث في حدود ضيقة وفي المواقف العصبية وفي الحالات الاستثنائية التي كانت تتطلب من

(٩) أحمد عثمان ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ٣٧ . وانظر أيضاً :

"Epic" in Chambers's Encyclopaedia; Merchant, op. cit., p. VII.

(١٠) من ذلك مثلاً : جلجامش بطل الملحمة السومرية الشهيرة بهذا الاسم والتي سوف يرد ذكرها أكثر من مرة في هذه الدراسة . فلقد اندحد جلجامش من أصل (إلهي) أو هو يجمع على الأصح بين العنصرين البشري (حوالي الثلث) والإلهي (الثلثين) ولذا كان يتمتع بكثير من القدرات الخارقة والقوى الإعجازية . وسوف نرى فيما بعد أن ميثا ، بطل ملحمة الرومانا الهندية ، قد رابت ولادة إعجازية من الأرض ، وأن راما نفسه يرتبط في أذهان الهندوس بالآلهة فتشوا له الشمس وحارس الكون على اعتبار أن ذلك الإله قد نقص فيه ، بل إنه كثيراً ما كان يظهر أنه أخو الإله كريشنا أو حتى أحد مظاهره وتجلياته رغم ما بين الاثنين من اختلاف في المواقف الأخلاقية .

الشاعر أن يقدم تفسيراً معقولاً ومقبولاً لبعض الأحداث الحارقة التي تفوق قدرة البشر وتتجاوز إمكاناتهم المحدودة . ففي أنشودة رولان *Chanson de Roland* مثلاً نجد أن الملائكة تنزل إلى الأرض لكي تحمل روح رولان إلى الفردوس ولكنها لا تتدخل في سير الحرب أو تشارك فيها ، إلا أن هذا لم يمنع الشاعر مع ذلك من أن يذكر أن الظلام خيم على الكون حزناً على مقتل رولان ، وأن الشمس لم تغرب في موعدها كي يطول النهار وتتاح الفرصة أمام شارلمان لكي يحقق انتصاره على (الكفار) . ونصادف هذا الموقف ذاته في كثير من القصائد الملحمية وشعر البطولة في بعض الثقافات القديمة التي كانت تدبر بأديان عريقة ولكنها غير سماوية مثل البوذية ، إذ كانت بركة رجال الدين تحيط بأبطال تلك القصائد وتحميهم من شر أعدائهم دون أن يتدخلوا هم أنفسهم في القتال . فقد كان البطل يشعر بتلك البركة والعناية والرعاية تحيط به وتسدد خطاه حتى تقوي عزيمته فلا يعود بحاجة لأي عون فيزيقي محسوس^(١١) .

جـ - وعلى الرغم من أن أحداث الملحمة هي أحداث عيانية مفردة وأن أبطالها أشخاص قد يكون لهم وجود فعلي في الحياة ، فإن الملحمة (تتجاوز) ذلك الواقع المشخص انبثاني المحدود وتسمو عليه وتعبّر في مجموعها عن أحاسيس وآراء ونظرات أكثر تجريداً وشمولاً من تلك المواقف المحدودة ، كما أنها تعكس بعض القيم والمبادئ والمثل العليا التي ترتفع عن الحياة اليومية المألوفة والتي تصلق على « الإنسان » ككل بعيداً عن قيود الزمان والمكان . وهذا هو ما يعطي الملحمة طابع الروعة والعظمة والجلال . وقد يظهر هذا واضحاً لنا حين ننظر إلى ملحمتين من أقدم الملاحم ولكنها تنتمي إلى ثقافتين مختلفتين كما يفصل بينهما فارق زمني كبير ، ونعني بهما ملحمة جلجامش السومرية التي ترجع إلى حوالي ٢٥٠٠ ق . م ، وملحمة الأوديسا الإغريقية التي ترجع إلى حوالي القرن الثامن قبل الميلاد . وأغلب الظن أن الأوديسا تأثرت بملحمة جلجامش إلا أن الملحمتين تتفان مع ذلك موقفين مختلفين تماماً من الحياة ، ولكنها في كلا الموقفين تتجاوزان الأحداث الواقعية ، وترتفعان عنها ، وتبحثان عن مطلب أكبر جداً وأسمى من هذه الحياة . فالملك جلجامش يجمع في تكوينه بين العنصرين الأدي والإلهي ، ولكنه كان يبحث في دأب وإلحاح ومثابرة عن الخلود ، وصادف في سبيل ذلك كثيراً جداً من العقبات والصعاب التي كانت تُزرع في طريقه عسى أن يتبين ويدرك عدم جدوى ذلك المطلب الصعب العسير . أما اوديسيوس فكان على العكس من ذلك تماماً لا يأبه بذلك النوع من الخلود الذي كانت إحدى الربات تحاول أن تنبهه له لاستماتته إليها ، وكان يفضل على ذلك الخلود وضعه الإنساني الخاص رغم كل ما فيه من ضعف وفناء ، ورغم أنه كان يقوده في آخر الأمر - حسب الملحمة - إلى نهايته المحتومة . كذلك الحال في الإلياذة . فقد أقبل أخيليلوس على القتال بعد طول امتناع حتى يتمكن من الانتقام لمقتل صديقه باتروكلوس مع أنه كان يعرف مسبقاً أن هذا سوف يؤدي به إلى نهايته المحتومة أيضاً . فلقد كان يؤمن بأنه من الأفضل للمرء أن يمينا (عبداً) أجيراً في هذا العالم على أن يمينا (ملكاً) للموت في العالم الآخر . فالإنسان يعمل قدره دائماً معه ، وعليه أن يتقبل ذلك القدر في شجاعة وأنفة وإباء وكبرياء ، وأن يعمل على أن يحقق لنفسه كل ما يستطيع أن يحققه من حسن السمعة وعلو

الصيت في حدود ظروفه وإمكاناته ووضعه الإنسان الخاص ودون أن يتجاوز ذلك الوضع أو يتخطى تلك الحدود حتى لا يتعرض للعقاب الإلهي^(١٢).

د - وأخيراً فإن بعض الكتاب يصنفون الملامح بأنها نوع من الشعر « اللشخصي » impersonal أو أنه شعر « غير ذاتي » ، وذلك على الرغم من أن الملامح عمل إبداعي وأن « الذاتية » أو « الشخصية » عنصر مميز لكل الأعمال الإبداعية سواء أكان ذلك في مجال الأدب أم الفن أم الفكر . فالشاعر الملحمي في العصور الكلاسيكية في أوروبا لم يكن يستطيع أن يبدأ ملحمة بالكلام عن نفسه أو عن حياته أو أن يشير إلى الأعمال في أشعاره السابقة . وقد بدأ ذلك « التقليد » بالملحة الهومييرية واستمر قائماً عند الشعراء الذين جاءوا من بعده ، وربما كان أول من خرج عليه هو دانتى في ملحمة الشهيرة « الكوميديا الإلهية » وقد يكون ذلك راجعاً إلى أن الشاعر لم يكن يستطيع أن يزعم أنه وحده هو صاحب الملحمة ومبدعها بكل أجزائها وجزئياتها . فمثل هذا العمل الضخم لا يمكن أن يصدر عن فرد واحد وخصوصاً وأنه يقسم في العادة أحداثاً وأشعاراً وقصصاً كانت موجودة من قبل . وربما كان هذا هو السبب في أن الشاعر - كما هو الحال بالنسبة إلى هوميروس - يبدأ ملحمة بالانكماش والانهيار إلى إحدى الربات أن تمتحه القدرة وتبته المعرفة حتى ينهي ذلك العمل الذي يتناول فيه أحداثاً وقعت قبل عصره بعدة قرون دون أن يكون لديه مرجع عنها سوى المأثورات الشفهية التي انحدرت إليه عبر الأجيال . فالاتجاه إلى ربة الشعر والاستعانة بها فيه اعتراف بأنها هي المصدر الوثيق للحقائق لأنها هي بنت الذاكرة ، شأنها في ذلك شأن غيرها من الربات ولذا فإنها تعرف أفضل من غيرها ما حدث بالضغط . بل إن فرجيليوس نفسه - على الرغم من أنه عاش في عصر كانت الكتابة فيه أداة شائعة للتدوين وعمل الرغم من أنه كتب ملحمة ولم يكتف بأن يقولها شاعراً ، كان يدرك أنه كان يكتب عن أحداث وقعت منذ أكثر من ألف سنة وأنه ليس له أي سلطان عليها ، ولذا أضفى عليها ذلك الطابع اللشخصي ، أو وضع عليها « قناع اللشخصانية » حسب تعبير اندرسون . وكل هذا معناه أن الذي كان يهم في الملحمة هو « الشعر » وليس « الشاعر »^(١٣).

ولكن هذه « اللشخصانية » لا تعني أن الشاعر لا يعبر عن عواطفه وأحاسيسه ووجداناته إزاء البطل وما يحدث له ، وهذا جانب ذاتي واضح ولا سبيل إلى إنكاره . فالشاعر كثيراً ما يتماطف مع البطل أو حتى مع بعض ضحاياها مثلما يفعل فرجيليوس مع ضحايا أنياس في « الآنيادة » .



Encyclopaedia Britannica, op. cit, pp. 907-9.

(١٢)

ويقول الأستاذ الدكتور عبد اللطيف أحمد على في كتابه « العجم » التاريخ اليوناني : العصر الهللاسي - : وكانت نظرة الإلياذة إلى احتمال قيام حياة أخرى بعد الموت نظرة كلها تشاؤم . كانوا نيلاء أثرياء أحرزوا مكائهم بسائهم وقوتهم البدنية . كان الجسد يموت ابتهاجهم بالحياة لأنهم كانوا يقدرون المتع الجسدية كالرياضة والطعام والشراب والحج وتقديراً كاملاً ويتشرون بها انتشاء . وكانوا يفسون معظم حياتهم مستمتعين بهذه المباحات أو مشتغلين بالحروب التي كانت وسيلتهم للحصول على هذه المتع . ومن ثم كان المتع يجسم قوي على شرطاً لا بد منه للمتعة بالسعادة . كانت الشيخرة شراً لا يقل وبالأل عن الموت الذي كان في نظرهم انفصال حياة الإنسان Psyche عن جسده . ولم يكن هذا معناه - حسب تصورهم - فناء الإنسان وإتذاره بل معناه استمرار وجوده وإن كان هذا الوجود مجرداً من كل ما يجعل للحياة قيمة ومعنى . ومن هنا يأتي تصور هوميروس للموت ككائنات مسلوقة القوى أي كائشاح أو أطواف بالنسة تمسة . ومن ثم نفهم معنى رد اخيل أو بالأحرى طيفه (ومعنى العالم الآخر) على أوديسوس بأنه بفضل أن يكون عاملاً أجراً عند رجل فقير في الحياة الدنيا على أن يكون ملكاً على الملوك في العالم الآخر » . (الجزء الثاني : دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٤ ، صفحات ٥٠٥-٥٠٦) .

William Anderson; op. cit., p. 3.

(١٣)

ومها يكن من شيء ، فالواقع ان كل الشعوب المعروفة لها قصائدها وأعمالها الشعرية التي تنغني فيها بأبطالها وأجناد مؤسسيها وأسلافها ، ويستوي في ذلك المجتمعات القديمة ذات الحضارات العريقة أو الشعوب البدائية . ومع أن معظم هذه القصائد لا ترتفع إلى مستوى الملاحم فإنها تعتبر وسيلة جيدة لنقل تقاليد تلك المجتمعات وعواظها وأعرافها إلى الأجيال التالية وخصوصا في الوقت الذي لم تكن فيه هذه الشعوب تعرف الكتابة والتدوين على ما كان عليه الحال في بلاد الإغريق على عصر هوميروس . وعلى ما هو عليه الحال في كثير من المجتمعات والقبائل (البدائية) حتى الآن . ولا تزال بعض هذه القبائل تعطي أهمية بالغة « لمرحلة » البطولة . وهي المرحلة التي ترتبط بسن البلوغ والرجولة المبكرة . ويتمتع (الأبطال المحاربون) هناك بكثير من الامتيازات الاجتماعية كما تسجل أعمالهم ويطولهم في قصائد يتغنى بها الناس وينشدوا المنشدون ، وبذلك تعتبر بمثابة « ملاحم » بسيطة تتفق في مستواها مع الوضع الثقافي السائد في تلك المجتمعات ولكنها تعبر بغير شك عن روح تلك الجماعة أو القبيلة وعن اعتزازها بأبطالها وأجنادها . وقد يمكن القول على هذا الأساس إن (الملاحم) - بهذا المعنى الواسع للكلمة - (ظاهرة) عامة عرفتها كل المجتمعات والثقافات . وربما تكون بعض الملاحم قد تأثرت بملاحم أخرى نشأت في ثقافات مختلفة واستعارت منها بعض العناصر نتيجة لاتصال هذه الثقافات بعضها ببعض . وقد سبق أن اشرنا إلى احتمال تأثر الأوديسيا الإغريقية بملاحمة جلجامش السومرية التي سبقتها في الزمن . والاتصال على أي حال قديم بين المشرق وبلاد الإغريق . والدكتور عبدالمطيف أحمد علي يشير إلى هذه التأثيرات وأوجه الشبه بين الملمحتين ، ويلاحظ أن ثمة مشابهاة قوية بين القصص الإغريقية المتداولة بين الأخيين والتي يدور أغلبها حول بطولات أمرائهم وأجناد أسلافهم وبين أساطير الشرق الأدنى القديم . ثم يردف هذه الملاحظة بقوله : -

« وقد يقال في تحليل ذلك إن مجموعة من الأفكار الاسطورية انتشرت في كل منطقة شرق البحر المتوسط وأثرت في أدب الشرق الأدنى وأدب اليونان ، وأن كريت ربما هي حلقة الوصل بين المنطقتين . لكن عناصر الشبه أقوى وأكثر من أن يكفيها مثل هذا التحليل أو التفسير . فقد لاحظ أكثر من باحث أوجه الشبه بين ملحمة الإلياذة اليونانية وملحمة جلجامش السومرية الأصل . ولم يفهم التشابه الموجود بين الملمحتين لا في بعض المواقف او بين الشخصيات بل بين الأفكار الرئيسية أيضا . ويمتد تأثير الملحمة السومرية إلى الأوديسيا كذلك . ولنضرب مثلا واحدا وهو تلك الزيارة التي قام بها أوديسيوس لعالم الآخر . فهذا المشهد مستعار من زيارة انكيلوس صديق جلجامش لعالم الموت . وتذكرنا فكرة القوام بحملة حرية للظفر بعروس جميلة او استعادتها الواردة في الإلياذة بنفس الفكرة الواردة في ملحمة كرت الكنعانية (الفينيقية) ، كما أن بعض الشخصيات والمواقف والتعابير في الأدب الأوجاريتي تنم عن تأثير الأساطير اليونانية بها . ونلتقي بفكرة البطل الذي تحطمت سفنه وغرق كل من معه إلا هو ، وهي قصة أوديسيوس (في الأوديسيا اليونانية) ، نلتقي بها قبل ذلك في القصة المصرية المسماة بقصة (الملاح الذي نجا من الغرق) - في إحدى جزر البحر الأحمر ٩- وترجع إلى ما قبل عام ٢٠٠٠ ق . م . كذلك نجد لبعض الأساطير الواردة ذكرها في كتاب هيسود المسمى (أنساب الآلهة) وقصة (أتلاتنا) . . نظائر عند الحثييين . ولا يمكن أن تكون كل هذه المشابهاة وليدة الصدفة وحدها بل قد تأثرت القصص والأساطير

اليونانية تأثرا ملحوظا بقصص وأساطير الشرق الأدنى القديم واقتبست بعض العناصر من أدب السومريين والبابليين والحثيين والفينيقيين والحيتيين والمصريين . . (صفحة ١٨٣) .

وليس ثمة ما يدعو إلى الدخول في تفاصيل هذه العلاقات بين تلك الثقافات القديمة وما ترتب عليها من استعارات ثقافية انعكست بغير شك في كثير من أوجه الشبه بين بعض العادات والتقاليد وبعض جوانب النظم الاجتماعية ، وكذلك في الإبداع الأدبي والفني . ومشكلة الاحتكاك الثقافي والاستعارات الثقافية مشكلة جوهرية في الأنثروبولوجيا الثقافية وشغلت بال عدد كبير من علماء الأنثروبولوجيا وخصوصا في القرن الماضي وظهرت فيها نظريات عديدة كانت تعتمد في أغلبها على الظن والتخمين نظرا لقلة المعلومات المتاحة في ذلك الحين . ومع أن المتخصصين في الدراسات الكلاسيكية وفي التاريخ القديم يعطون هذه المسألة جانبا كبيرا من اهتمامهم فإن التأثيرات الثقافية بين الشعوب القديمة وآداب هذه الشعوب لا تحظى باهتمام معظم الأنثروبولوجيين المعاصرين مع أنهم يستطيعون أن يصلوا فيها إلى نتائج طيبة باستخدام أساليبهم في الدراسة والتحليل خصوصا بعد أن توفرت المعلومات عن تلك الحضارات والثقافات والمجتمعات بدرجة لم تكن ميسورة لزملاتهم في القرن الماضي .

والمشكلة الحقيقية التي تواجه الباحث الأنثروبولوجي الذي يتم بدراسة الملاحم وغيرها من أشكال الإبداع الأدبي والفني القديم هي : إلى أي حد يمكن اعتبار الملحمة سجلا ليس فقط لأحداث تاريخية حقيقية قام بها أشخاص حقيقيون ، ولكن أيضا سجلا للثقافة والنظم والأوضاع الاجتماعية السائدة في المجتمع الذي أنتج تلك الملحمة ؟ أي ان السؤال المهم هنا هو : إلى أي حد يمكن اعتبار الملحمة تصورا للثقافة وللعلاقات الاجتماعية السائدة بين أعضاء ذلك المجتمع المعين ؟

والواقع أن هذه التساؤلات كثيرا ماترد إلى أذهان المتخصصين في الدراسات الكلاسيكية الذين يحاولون الإجابة عنها بأساليبهم وطرقهم الخاصة وفي حدود الإمكانيات المتاحة لهم بحكم تخصصهم وفي إطار ذلك التخصص . والأغلب أن هؤلاء العلماء يكتفون بإعطاء فكرة عامة عن الملاحم الأساسية للبيئة الفيزيائية والاجتماعية التي نشأت فيها الملحمة وقلما يتعرضون للبحث فيها إذا كانت الملاحم تسجل بدقة وقائع الحياة الاجتماعية أو تعبر عن المبادئ التي توجه الثقافة وتتحكم في العلاقات بين الناس . مثال ذلك ما نجده في كتاب قديم ولكنه لا يزال يحتفظ بمكانته بين الدراسات الخاصة بالملاحم الإغريقية ، ونعني به كتاب الأستاذ جيلبرت مري Gilbert Murray عن « نشأة الملحمة الإغريقية The Rise of Greek Epic » (وهو عبارة عن المحاضرات التي ألقاها الأستاذ في جامعة هارفارد ثم نشرتها له مطبعة جامعة أكسفورد أول مرة عام ١٩٠٧ وتكررت طبعاته بعد ذلك) . . ففي هذا الكتاب القيم يتكلم المؤلف بكثير من التفاصيل والدقة عن الظروف والأوضاع الأيكولوجية والاجتماعية والثقافية والديموجرافية العامة في بلاد الإغريق بوجه عام ثم يعرض للظروف والملابسات التي أحاطت بنشأة الإلياذة والأوديسيا ، ولكنه لا يلبث أن يشير إلى أن قصائد الإلياذة تمثل « ماضيا مثاليا Idealized Past » (صفحات ١٢٠ - ١٢٢) ، وأنها أقرب إلى روح هوميروس ، أو حسب تعبيره « أكثر هوميرية » من الأوديسيا ، وذلك على الرغم من أنها خضعت لكثير من عمليات

المراجعة والتعليق بشكل لم يحدث للأوديسي. فالملاحمة إذن في نظره تعطينا صورة عن « الماضي المثالي » ، أي الماضي « الذي لم يتحقق أبداً في الواقع » ، والذي يعبر عنه الشاعر بطريقة رومانسية بحيث يجعل أشخاص الملاحمة يتحدثون بلغة لم يكن الناس العاديون يتكلمون بها في حياتهم اليومية ، ويتصرفون بطريقة لا تمت بصله إلى السلوك العادي المؤلف. « ذلك الأيام التي كان البطل فيها بطلاً حقيقياً وكانت الأميرة أميرة حقا » (صفحة ١٢٠) .

ولوقبلنا رأي الاستاذ مري من أن الملاحم تقدم صورة (مثالية) وليست (واقعية) عن الماضي ، فإن ذلك سوف يعني أنه لا يمكن اعتبارها سجلاً للثقافة بالمعنى الذي يفهمه الأنثروبولوجيون من هذه الكلمة . وعلى أي حال فإن من الخطأ أن نتوقع من أي عمل أدبي أن يعطينا وصفاً أنثروبولوجياً دقيقاً للثقافة والمجتمع اللذين نشأ فيهما ذلك العمل مهما كانت درجة فهم المؤلف لمكونات الثقافة وعناصر الحياة الاجتماعية والتزامه بالتعبير عنها . فالشاعر في الملاحمة يقدم لنا صورة « فنية واعية » لعصر قديم من عصور البطولة والفروسية ولذا كان من الطبيعي أن ينزه هذه الصورة من كل ما قد يسيء إلى البطل . فالبطل في الملاحمة الإغريقية مثلاً يستخدم في معاركه أسلحة مصنوعة من الحديد وليس من النحاس الأحمر أو البرونز (وهو المعدن الذي كانت تصنع منه الأسلحة بالفعل في ذلك الحين) لأن الحديد أكثر قوة وصلابة ولذا فهو خليق بأبطال الملاحم . ولم يكن بطل الملاحمة يأكل السمك أو اللحم المسلوق لأن هذا يتناقض مع معنى البطولة ويتعارض مع « عصر البطولة » ، وإنما كان يأكل بدلاً من ذلك اللحم مشوياً بعد أن يقطعه بسيفه من لحم الحيوان الحي . وإلا فهل يستطيع المرء أن يتصور أي اثر سىء يمكن أن تتركه في أذهان الناس صورة (البطل) أخيليلوس بن (الرية) نيتيس وهو يقوم بتنظيف السمك أو عمل الشورية ؟ (صفحة ١٢٢ ، حاشية ١٢) .

على العكس من ذلك يذهب سير موريس باورا إلى أن الناس انفسهم يتقبلون « الشعر البطولي » ، سيما في ذلك الملاحم - على علته - ويعتقدون أن الأحداث التي ورد ذكرها في تلك الملاحم وقعت بحذاً فيها فعلاً وأنها بذلك تعتبر سجلاً أميناً ودقيقاً لذلك الماضي الذي تشير إليه ، بل إنهم كثيراً ما يستشهدون بتلك الأحداث ويستشهدون بها في حل كثير من الأمور التي تعرض لهم في حياتهم مثل المشكلات المتعلقة بالأرض وعلاقات النسب والمصاهرة والانحدار من أسلاف وأجداد معينين ، وذلك بالرجوع إلى ما قد يكون في تلك الأشعار من إشارات إلى هذه المسائل... كان هذا هو ما يفعله الإغريق في القرنين السادس والخامس ق . م . إذ كانوا ينظرون إلى الأشعار المومرية على أنها تسجيل لحقائق واقعية وأشخاص حقيقيين ، وأن ما حدث في الماضي يمكن أن يساعد بالتالي في فهم أحداث الحاضر ووقائع . بل إن بعض المؤرخين القدامى كانوا يستشهدون بتلك القصائد والأشعار ويرجعون إليها لمعرفة وفهم ما كان يدور في واقع الحياة في تلك الفترات القديمة من التاريخ وفي تلك المجتمعات والثقافات التي أنتجت تلك الأشعار والقصائد الملاحمية^(١٤) .

هذا الاختلاف في الرأي نجد له مثيلاً في الكتابات الأنثروبولوجية الحديثة التي تعرض لدراسة التراث الشفاهي والتوارث والحكايات والقصص والأساطير ودلالاتها الاجتماعية ، وبعض علماء الأنثروبولوجيا يرون أن ذلك التراث

الشفاهي القديم ، وبوجه خاص الأساطير ، تعكس أنماطاً اجتماعية وثقافية لا تزال قائمة حتى الآن ، أو أنها على أقل تقدير تسجل بدرجة عالية من الدقة ولكن بطريقة رمزية العلاقات الاجتماعية والثقافية التي كانت قائمة في فترات سابقة من حياة المجتمع ثم اندثرت واختفت ، ولكن يمكن إعادة تركيبها من قراءة هذه الأساطير وترجمتها إلى علاقات عيانية بين أعضاء المجتمع . أما البعض الآخر فإنهم على العكس من ذلك تماماً يرون الأساطير مجرد تعبيرات رمزية عن أوضاع (مثالية) لم تتحقق أبداً في الواقع وبذلك فهي تعطينا صورة ذهنية مجردة عن « الماضي المثالي » ، إذا أمكن لنا أن نستعير عبارة الأستاذ بجيلبرت مري ، وبذلك فهي صورة ليس لها وجود إلا في « العقل الجمعي » الذي تولى صياغة هذه الأساطير والحكايات والخرافات وما إليها . ويصرف النظر عن هذه الاختلافات في الرأي فمن الصعب على الباحث ، سواء أكان مؤرخاً أم عالماً أنثروبولوجياً أم متخصصاً في الدراسات الكلاسيكية أن يأخذ كثيراً من الأحداث التي يرد ذكرها في الملاحم على أنها حقائق ووقائع حدثت فعلاً بكل تفاصيلها . بل إن بعض الأحداث التي تسبها الملاحم إلى أشخاص معينين بالذات وكان لهم وجود فعلي يُدْخِلُها بعض عناصر الخيال . ففكرنا ما تنسج المخيلة الإبداعية أحداثاً وأموراً لم تحدث على الإطلاق ، أو أنها قد تنسب إلى أبطال وشخصيات الملاحم صفات وخصائص وأفعالا غريبة عليهم تماماً . وهذا الجانب التخيلي هوجز من « الصنعة » الفنية التي يلجأ إليها الشاعر لاستكمال عناصر الملحمة ، أو أنه قد يأتي نتيجة للإضافات التي تدخل على الملحمة في مراحل تالية على أيدي الرواة والمنشدین استجابةً لرغبات الجمهور أو كوسيلة لاستئثار اهتمامهم وحماهم على ما سبق أن ذكرنا . وهذا معناه أن الحقائق (التاريخية) التي يرد ذكرها في الملاحم تخضع لكثير من التشويه الذي قد يصل في بعض الأحيان إلى حد يصعب قبوله أو تصديقه . وصحيح أن هذا المزج بين الحقيقة والخيال يعطينا صورة جمالية فنية رائعة ، ولكن حين يكون الأمر متعلقاً بمعرفة وتحديد الدلالة التاريخية والاجتماعية والتحليل الأنثروبولوجي للملحمة وأحداثها ، فإن المسألة تتطلب ضرورة التمييز بين الواقع والخيال ورسم الحدود الفاصلة بين الاثنين حتى يمكن التعرف مكونات الثقافة ومقررات النظم والعلاقات الاجتماعية التي تسجلها الملحمة ، أو على الأقل الخروج منها بصورة معقولة عن هذه النظم والأوضاع والعلاقات . فإذا كان شارلمان الحقيقي قد حارب بالفعل وانتقم بالفعل لموت رولان الحقيقي في موقعة رونسفال Roncesvalles فليس من المعقول أن تكون الشمس قد تأخر مغبتها عندها حتى يطول النهار ويتمكن شارلمان من تحقيق انتصاره كما تقول الملحمة . وإذا كان جلجامش قد تولى الموتى بالفعل في « الوراء » في وقت من الأوقات فليس من المحتمل أن يكون قد استعان بالورشح المخيف الموهول حبابا Humbaba في حروبه كما تروي الملحمة . وإذا كان أخيليلوس قد حارب بالفعل في طروادة فليس من المحتمل أن يكون حصانه قد تكلم إليه بلسان آدمي وبهكذا (باورا: المرجع نفسه صفحة ٥١٠) .

وتكاد كل الملاحم أن يكون فيها عنصر خرافي أو أسطوري أو غير حقيقي على أقل تقدير . ولكن لا ينبغي أن يكون ذلك سبباً في التشكك في صدق وواقعية كل الأحداث التي يرد ذكرها في الملحمة ، وإن كان هذا العنصر الخرافي يلقي بعض ظلال الريبة والشك على مدى إمكان الاعتماد على الملاحم كمصدر للمعلومات عن الماضي وعن الثقافة والمجتمع اللذين عاشت فيهما الملحمة . بل إن هذا العنصر الخرافي يمكن أن يكشف لنا عن جوانب جديدة في أسلوب وطريقة تفكير تلك الشعوب في أثناء الحقبة التي تم فيها تأليف الملحمة وعن بعض القيم السائدة عندهم ، وذلك على اعتبار أن هذه العناصر الخرافية أو التخيلية هي ترجمة لتلك القيم والمبادئ والتصورات الذهنية الجمعية ، بل قد تكون إسقاطات لبعض الرغبات الكامنة الكبوتة لدى أعضاء المجتمع .

ومع ذلك فقد تسجل بعض الملاحم أحداثنا أغفلها التاريخ وكادت تُحسى من الذاكرة أو لم تهتم كتب التاريخ المتخصصة بتسجيلها لسبب من الأسباب . والمثال الذي يستشهد به معظم الكتاب على ذلك هو ملحمة « السيد » الأرمينية التي يبدو أن مؤلفها كان من رجال الأكليروس ، وبذلك كان على درجة من العلم والمعرفة ، ولذا جاء وصفه لحروب البطل في بلاد المور أقرب في صياغتها إلى الحقيقة والواقع بحيث يصعب رفضها أو عدم قبولها وتصديقها . ويساعد على ذلك أن كثيرا من شخصيات الملحمة أشخاص حقيقيون وكان لهم وجود حقيقي كما أنه لا تكاد توجد شواهد أو أدلة وبيانات تتعارض مع ما جاء في الملحمة . ولكن هذا كله لا يمنع من وجود بعض عناصر الخيال و« الصنعة » في معالجة تلك الحقائق والوقائع . وقد تكون ملحمة « السيد » حالة استثنائية وفريدة في ذلك ، ولكن الذي يهمنا هنا على أية حال هو ما سبق أن ذكرناه من ضرورة التمييز في أي ملحمة بين الحقيقة والخيال مع عدم إهدار قيمة العناصر التخيلية ودلالاتها الاجتماعية والثقافية في الوقت ذاته وأنا أتكلم هنا بطبيعة الحال من وجهة النظر الأنثروبولوجية التي تبحث عن « وظيفة » كل عنصر من عناصر الثقافة والدور الذي يلعبه ذلك العنصر في البناء الاجتماعي . وعلى أي حال فإن هذا التشابك بين الواقع والخيال هو الذي يعطي للملحمة بعدها الإنساني وقوتها وعمقها بصرف النظر عما يقوله سير موريس باورا من أن ما نسميه « الروح الإبداعية والفنية » التي تفرض صورتها وتُمثلها على المعلومات المتوفرة لكي تتخلل منها شيئا جديدا هي مصدر من مصادر تشويه التاريخ والأبعاد بالملحمة عن الحقيقة والواقع وعن الصنق التاريخي ، وأن نظرة الشاعر إلى التاريخ هي « نظرة » درامية وليست نظرة تاريخية (صفحة ٥١٩) . فالنظرة الدرامية إلى الأشياء هي التي تجعل الشاعر أو النشد أو الراوي - يخلط بين الأحداث والشخصيات لكي يبدو لنا شيئا جديدا لا يتفق تماما مع الواقع وعلى الرغم من أن معظم - إن لم يكن كل - عناصره مستمدة من ذلك الواقع نفسه .

وكثيرا ما تؤدي رغبة الشاعر الملحمي في تبسيط الأمور وتقديمها في صورة مركزة يسهل استيعابها إلى اختزال العصور الزمنية ودمج الأحداث والوقائع المختلفة بعضها مع بعض وإغفال فوارق الزمان والمكان مما يتعارض تماما مع تسلسل الأحداث التاريخية . فهو يأخذ من الأحداث التمايزة والمتباعدة بعض العناصر التي يدبها ليخرج بصورة جديدة متكاملة تلخص الوقائع الأصلية ولكنها تختلف عنها كل الاختلاف . وقد يكون الدافع وراء ذلك الرغبة في إبراز جوانب أو أحداث معينة بالذات لها دلالات هامة كما هو الحال بالنسبة لمعركة رونسفال في أشودرة رولان . فم تكتن لهذه المعركة في حقيقة الأمر كل تلك الأهمية الكبرى في تاريخ الحرب . ومع أن الوقائع التاريخية تشير إلى أن جيش شارلمان تعرض في أثناء عودته من أسبانيا لهجمات الباسك التي كلفته حياة عدد من قواد جيشه، إلا أن الشاعر أعطى هذه الحادثة كثيرا من الأهمية وبالع في ذلك بحيث أصبحت تبدو كما لو كانت معركة من أهم المعارك التي خاضها المسيحيون مع أعدائهم الكفار ، وكان لابد لإبراز أهمية المعركة من أن تُبرز للملحمة هذه المعركة في حجم أكبر بكثير جدا من حجمها الحقيقي وأن تبلغ في تقدير حجم الجيوش المتحاربة وحجم الخسائر من كلا الطرفين . وكما يقول سير موريس باورا (في صفحة ٥٢٠) فإن كل ما فعله الشاعر في ذلك هو أنه قام بتجميع ودمج وتركيز كل تجربة الحروب الصليبية الأولى في معركة واحدة فقط . أي أنه نقل إلى رونسفال الأحداث والتجارب ، بل أيضا الروح التي عرفها جيلان كاملان عن حروب (السراسته) في فلسطين . وعلى ذلك فإن الأهمية الحقيقية للملحمة ترجع ليس إلى أنها تقدم لنا أية معلومات عن شارلمان وحروبه (لأن المعلومات الحقيقية الصحيحة التي يرد ذكرها في هذا الشأن قليلة نسبيا) ولكن ترجع هذه

الأهمية إلى أن الملحمة تعكس روح القرن الثاني عشر وروح الحروب الصليبية ، وبذلك أصبحت هذه المعركة الواحدة نموذجاً ومثالاً لكل المارك ضد (الكفار) ، كما أن الأبطال والبطولات التي تنسبها الملحمة إلى الشخصيات التي تظهر فيها إنما يُقصد بها الكشف عما يمكن أن يحققه الأبطال المسيحيون حين يحاربون في سبيل الدين ومن أجل العقيدة . فالشاعر لم يكن يهتم إذن بتسجيل الأحداث الواقعية ، حتى ولو توفرت لديه المعلومات الصحيحة عنها ، وإنما كان اهتمامه منصرفاً إلى إبراز المعركة في إطار درامي ، بكل ما يتطلبه ذلك من اختلاق واختراع للأحداث، أو على الأقل المبالغة فيها وتضخيمها وإضفاء صفات بطولية خارقة على المحاربين المسيحيين مع وصف أعدائهم بأنهم الصفات والخصال^(١٥).

كل هذا من شأنه أن يجعل الشعر الملحمي يبدو بديلاً هزلياً عن التاريخ وعن الوصف الأنثروبولوجي للحياة الاجتماعية والثقافية ، وإن كان هذا لا ينفي أنه يقدم للباحث الجاد المتعمق بعض المفاتيح الأساسية لفهم المجتمع والثقافة ، أو على الأقل الإطار الاجتماعي والثقافي العام الذي يتحرك فيه شخص الملحمة وأحداثها والقيم والمبادئ التي تعبر عنها ، مادام هناك شك في أنها تقدم وصفاً مقبولاً للواقع الاجتماعي الفعلي . وهذه على أية حال مسألة هامة وخليقة بأن تلقى مزيداً من اهتمام الباحث الأنثروبولوجي الذي يُعنى بدراسة التراث في مختلف الثقافات ، والذي يريد أن يخرج من ذلك النطاق الضيق الذي فرضه كثير من الأنثروبولوجيين على أنفسهم حين حصروا جهودهم في دراسة المجتمعات (البدائية) والمتخلفة .



وقد يحسن بنا أن نعرض هنا بشيء من التفصيل لأحدى الملاحم الكبرى التي لا تكاد تكون معروفة للكثيرين في العالم العربي ، لتتعرف نظرة الباحث الأنثروبولوجي إلى الملاحم وأسلوب معالجته لها باعتبارها شكلاً من أشكال الإبداع من ناحية ، ومدى تصويرها للمجتمع الذي أبدعها وتأثيرها في حياة ذلك المجتمع والدور الذي لعبته ولا تزال تلعبه في تشكيل ثقافته من الناحية الأخرى .

والملحمة التي تختارها لذلك هي « الرامانا » الهندية ، وهي إحدى ملحمتين عرفتهما الحضارة الهندية القديمة وتعتبران من أروع الملاحم التي عرفتها الآداب العالمية ، ويحب كثير من الباحثين تشبيهها بالإلياذة والأوديسا عند الإغريق . أما « إلياذة » الهند فهي « المهابهاراتا » Mahabharata التي تركز على عدد كبير من القصص والحكايات والخرافات المتوارثة التي تدور حول إحدى الحروب التاريخية الكبيرة . فموضوعها يشبه بذلك إلى حد كبير موضوع « الإلياذة » ، بينما تصف « الرامانا » Ramayana الأحوال والمخاطر التي مر بها أحد أمراء الهند في أثناء رحلته وتحواله بعد نفيه من موطنه ثم في أثناء بحثه بعد ذلك عن زوجته التي اختطفها بعض الأعداء ، وبذلك فإن موضوعها يشبه هو أيضاً موضوع الأوديسا إلى حد كبير . وتؤلف هاتان الملحمتان الجانب الأكبر من الأدب الملحمي عند الهندوس

(١٥) في فصل بعنوان « الشعر البطولي والتاريخ » يضرب لنا سير موريس باورا عدداً كبيراً من الأمثلة التي تزين مدى ما يطرا على الحقائق والوقائع التاريخية من تشويه وتزييف في الأعمال الشعرية الملحمية . انظر الكتاب (المرجع السابق ذكره) صفحات ٥٠٨ - ٥٣٦ كذلك راجع :

Gilbert Murray, op. cit., pp. 331-39.

القدامى ، كما أنها معا تعطيان صورة واضحة ومتكاملة عن الثقافة والحضارة الهندوكية وعن الحياة السياسية والاجتماعية بل أيضا عن الدين والفكر في الهند القديمة^(١٦).

ويرجع اختيارنا للرمایانا إلى عدة أسباب تتعلق في مجملها بمجال البحوث الأنثروبولوجية والمدخل الأنثروبولوجي للدراسة الحضارة باعتبارها وحدة متكاملة والنهج الذي يمكن اتباعه في دراسة الأعمال الإبداعية بوجه عام ، وعلاقتها بالمجتمع والثقافة اللذين نشأت فيها هذه الأعمال . فالرمایانا ترتبط أصلا بنمط حضاري معين كأن سالدا في أحد المجتمعات القديمة ذات الحضارات العريقة . وقد اهتم كثير من علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع وخصوصا من الهنود أنفسهم بدراسة هذه الحضارة في مراحل تطورها المختلفة وكذلك بدراسة النظم الاجتماعية السائدة في المجتمع الهندي المعاصر وتتبّع أصولها التاريخية وربطها بالحضارة الأصلية ، على ما فعل سرينيفاس Serinivas مثلا بالنسبة لنظام الطوائف ، وما فعل دوبيه Dube في دراسته للمجتمعات الهندية الريفية . ففي هذه الدراسات وغيرها كان الباحثون دائما يرجعون إلى الماضي لمعرفة أصول النظم الاجتماعية التي يدرسونها ويتبعون استمرار الأشكال الأولى في الحياة الاجتماعية والثقافية القائمة في الوقت الراهن . والواقع أن الحضارة الهندية لا تزال تحفظ بكثير من قيمها ونظمها الاجتماعية وأنماطها الثقافية الأصلية حتى الآن ، وتؤثر بشكل مباشر وقوي في المجتمع الحديث . وكثير من القيم وأنماط السلوك والعلاقات الاجتماعية والمبادئ الأخلاقية والتعاليم الدينية والممارسات الشعائرية التي تظهر في الملحمة تؤلف جزءا هاما من بناء الثقافة في المجتمع الهندي الحديث وتوجه سلوك الناس وحياتهم ، وذلك على عكس الحال بالنسبة لبعض الحضارات القديمة الأخرى التي تعتبر الآن حضارات ميتة مثل الحضارة المصرية القديمة أو حضارات بلاد ما بين النهرين القديمة أو حتى الحضارة الإغريقية التي يقول عنها أرنولد توينبي إنها حضارات ذات (جلد ميت) . فلا تزال الحضارة الهندوكية حية ومستمرة إلى حد كبير في حياة الناس وتفكيرهم وعلاقاتهم وقيمهم وممارساتهم . وليس أدل على ذلك من الاحتفالات السنوية التي تقام في بعض مناطق الهند حتى الآن والتي تُقدّم فيها بعض مشاهد الملحمة ومواقفها ، كما لا يزال إنشاد الملحمة وروايتها يُعتبران من أهم ملامح احتفالات راما السنوية التي تقام في بنارس ، كما تمثّل المسرحيات المستمدة من الملحمة في احتفالات لاهور السنوية ونجد إقبالا شديدا من ملايين الهندوس الذين يرون فيها صورة فنية لحياتهم ومبادئهم وقيمهم ومثلهم العليا . والأكثر من ذلك أن الرمایانا تعتبر مصدرا من أهم المصادر لمعرفة المبادئ التقليدية التي تنظم العلاقات داخل الأسرة ، وبوجه خاص العلاقات بين الزوجين والحقوق والواجبات التي يلتزم بها كما تتمثل في حياة بطل الملحمة راما وزوجته سيتا Sita ، وكذلك حدود سلطة الأب على بقية أفراد العائلة باعتبار العائلة التقليدية في الهند عائلة أبوية بكل معاني الكلمة ؛ أي أبوية النسب والإقامة والنفوذ ؛ حيث يحتل الذكور مركزا ممتازا ويحظون بمكانة أعلى بكثير من مكانة المرأة ؛ كما أن الملحمة تحدد أسلوب التعامل بين أعضاء العائلة فيما لفوارق السن والجنس . ولا يزال هذا كله يؤثر بشكل مباشر وفعال في سلوك الهندوس ، أو أنهم على الأقل يتخللون العلاقات الزوجية بين بطلتي الملحمة (راما وسيتا) نموذجا ومثالا يوجه سلوكهم ويحدد علاقاتهم ومسئولياتهم تجاه بعضهم بعضا .

(١٦) انظر التذييل الذي كتبه روميش دات (Ramesh C. Dutt) للترجمة الانجليزية المختصرة التي قام بها للرمایانا في كتاب :
The Ramayana and Mahabharata; Condensed into English Verse; Everyman's Library,
Dent, London 1936, p. 154.

فالرومانيا إذن ليست مجرد جزء من التراث الهندي القديم الذي قد يهتم به المتخصصون دون غيرهم من أفراد المجتمع كما هو الحال في كثير من المجتمعات التقليدية ذات التراث العريق ، وإنما هي تمثل أيضا جزءا من الواقع الحي في المجتمع الهندي الحديث ، ولا تزال شخصيات الملحمة وخصوصا البطول يعتبرون بمثابة المثل الأعلى الذي يتمثل به الهندوس . وربما كان هذا أوضح بالنسبة لمحاكاة النساء بلطلة الملحمة (سيتا) في إخلاصها ووفائها لزوجها وتمسكها بعفتها وشرفها ، إذ تتم تنشئة الفتاة الهندوسية وتربيتها على النمط الذي يميز سلوك سيتا وتصرفاتها وفكرتها عن الواجبات الزوجية والعائلية ونظريتها بوجه خاص إلى الزوج . ولقد دخل راما إلى الضمير الشعبي وتغلغل فيه بطريقة أخرى أكثر دلالة وأهمية وذلك حين ساد الاعتقاد بأن الهندوس بأنه هو تجسيد للإله فشنو Vishnu إله الشمس وحارس الكون . ولا يزال هذا الاعتقاد قائما حتى الآن عند كثير من الهندوس الذين ينظرون إليه نظرة ملؤها التقديس والحب والاحترام . وعلى ذلك فدراسة الرومانيا لا تعتبر مجرد دراسة لجزء من تراث الماضي وأحداثه وأساطيره ، وإنما هي دراسة لصورة المجتمع الهندي كما يتمثل في ذلك العمل الإبداعي الذي يحتوي على كثير من التفاصيل والمعلومات الهامة .

كل هذه إذن عناصر تبين مدى علاقة الملحمة القديمة بحياة المجتمع الهندوسي المعاصر ، وإذا كان الأستاذ چيلبرت مري قد وصف الملاحم الكلاسيكية الإغريقية بأنها تعرض لنا « الماضي المثالي » مما يعني انفصالها عن الواقع الحقيقي الذي يحياه الناس في المجتمع ، فهذا وضع يختلف تماما عنه في الرومانيا حيث تعيش أحداث الملحمة بكل ما تحمله من مبادئ وقيم وأفكار ومثل عليا في حياة الناس حتى الآن ، وحيث لا تزال تؤلف - بشكل أو بآخر - جزءا من الثقافة ومن البناء الاجتماعي . وهذا هو ما يجعلها موضوعا صالحا للتحليل الأنثروبولوجي .

والرومانيا ، وثأبنا في ذلك شأن المهاباراتا ، تكونت عبر قرون طويلة وإن كانت الصياغة الأخيرة للملحمة هي من عمل شخص واحد أو (عقل) واحد ، أي أن لها مؤلفا معروفا هو الشاعر فالميكي Valmiki ، وذلك على عكس المهاباراتا التي لا يعرف لها مؤلف معين على ما سنرى فيما بعد . ويعتبر فالميكي على هذا الأساس أول شاعر ملحمي في تاريخ الهند ، كما أن الملحمة ذاتها كانت أفضل مثال يمكن أن يجاكيه ويقبله الشعراء اللاحقون الذين جاءوا بعد ذلك ، إذ كانت مصدرا هاما لغيرها من الأعمال الشعرية العظيمة مثل بعض الملاحم الأقل شأنا وشهرة كالملحمة المعروفة باسم عائلة داغوا أو الراغافامسا Raghuvamsa التي وضعها الشاعر كاليداس Kalidas ، وذلك إلى جانب بعض الأعمال الشعرية الدرامية الأخرى التي نهجت نهج الرومانيا في الأسلوب وطريقة المعالجة . وعلى أي حال فإن الرومانيا والمهاباراتا تعتبران من (التراث القومي) أو حتى (الممتلكات القومية) وذلك طوال أكثر من ألفي سنة . وكان للرومانيا بالذات تأثير قوي على الإنتاج الأدبي والفكر الديني والاجتماعي في المجتمع الهندوسي .

ولكن هناك فوارق أساسية بين الملحميتين يمكن تلخيصها في النقاط التالية :

أ - المهاباراتا في مظهرها أو في جانبها الأدبي تمثل القصة الخرافية الشعبية القديمة التي تعرف باسم « البورانا purana » ، وذلك بعكس الرومانيا التي تنتمي إلى ذلك اللون الأدبي المعروف باسم « كافيا Kavya » أو الملحمة المصطنعة ، أي التي يراعى فيها الشكل ويمطى أهمية بالغة ، ولذا تزخر بالمحسنات البلاغية والتشبيهات والاستعارات والكنايات ويظهر فيها طابع (الصنعة) أكثر مما يظهر في الرومانيا .

ب - المهاجاراتا في الأصل مجموعة من شذرات وقصص مختلفة يرتبط بعضها ببعض بطريقة غير محكمة ولا يكاد يرتبط بينها سوى أنها تدور حول ما يمكن اعتباره « نواة ملحمة » لا تشغل سوى جزء ضئيل نسبيا من العمل كله (حوالي الخمس) ، وذلك على الرغم من أنها ملحمة طويلة تصل إلى أكثر من مائة ألف « دوييت » في اللغة السنسكريتية . وهناك من الكتاب من يرى أنه من الصعب بناءً على ذلك اعتبارها ملحمة بالمعنى الدقيق للكلمة وأنها مجرد مجموعة ضخمة من التعاليم الأخلاقية المتنوعة إلى جانب وصف للمعارك الحربية التي يشترك فيها أبطال الملحمة ، كما أننا لا نعرف شيئا عن مؤلفها أو مؤلفيها . بل إن الشخص الذي يقال إنه قام بتنقيحها وتنسيقها وتنظيمها ، والذي يعتبر من هذه الناحية وهذا المعنى مؤلفها هو في الغالب شخص أسطوري لا تكاد نعرف عنه شيئا مؤكدا . ويمكن أن نعرف أن اسم هذا المؤلف المزعوم هو فياسا Vyasa ، وهي كلمة سنسكريتية معناها المشتق أو المنظم ، لنذكر أن المؤلف الحقيقي للمهاجاراتا غير معروف . . . هذا الوضع يختلف تماما بالنسبة للرمايانا . فهي عمل ضخم تتوفر فيه كل مقومات الملحمة التي سبقت الإشارة إليها ولكنها ملحمة من النوع الرومانسي ، كما أنها أكثر إحكاما من حيث الصياغة ويظهر فيها عنصر الاطراد والاتساق والتسليم في وضع الحطة وتنفيذها ، وذلك إلى جانب كونها عملا من إبداع شخص واحد هو الفالميكى Valmiki على ما قلنا ، وإن كان ذلك قليل الأهمية نسبيا إذ ليس من الضروري أن يكون للملحمة مؤلف معروف . وخير مثال لذلك الجدُّ الذي يور حول هوميروس . وأخيرا فإن الرمايانا احتفظت بالنص الأصلي إلى حد كبير ولم تخضع لكل تلك التعديلات والتبديلات ، والأهم من ذلك لم تخضع للإضافات المستمرة كما حدث للمهاجاراتا ولذا فإنها أقصر منها بكثير إذ تقع في حوالي أربعة وعشرين ألف دوييت فقط في اللغة السنسكريتية .

جـ - ومع أن الحرب تلعب دورا هاما في كلتا الملحمتين فإن ثمة فارقا هاما بينهما ، فالحرب في المهاجاراتا هي « النواة الملحمة » التي تدور حولها كل الأحداث والقصص الأخرى . وهي حرب تاريخية كانت قد قامت فعلا بين شعبين من شعوب الهند هما الكورو Kuru والبانشالا Panchalas ، واشترك فيها عماريون وأبطال من الفريقين ، أي أنها حرب بين « البشر » ، وذلك بعكس الحال في الرمايانا حيث تحتل الحرب مكانا ثانويا نسبيا ولا تقوم إلا في مرحلة متأخرة من تتابع الأحداث ، كما أن الصراع فيها هو صراع ضد مخلوقات شيطانية خفية لها قدرة هائلة على التشكل ، وهي أشبه بما نجده في القصص الخرافية . وسوف نعود إلى هذه المسألة فيما بعد حين نتكلم عن قصة الرمايانا .

د - وأخيرا فقد ظهرت المهاجاراتا في القسم الغربي من شمال الهند ، وهو القسم الذي يقع بين التخوم الشرقية للبنجاب ومدينة (الله آباد) الحالية ، بينما نشأت الرمايانا في مملكة كوزالا Kosala القديمة التي تقع في الشمال الشرقي لنهر الجانج والتي تقابل المنطقة المعروفة الآن باسم Oudh^(١٧) . وثمة ما يشتر في الملحمة ذاتها إلى أن الرمايانا نشأت في الإقليم الذي كانت عاصمة آيودھيا Ayodhya والتي كانت هي المقر الملكي للسلالة المعروفة باسم أيكشفاكوكما هو واضح من الكتاب الأول من الملحمة ، كما أن الصومعة التي كان يعيش فيها الفالميكى الذي تعزى إليه الرمايانا كانت تقوم في الغابات على الضفة الجنوبية لنهر الجانج كما هو وارد في الكتاب السابع . ولقد لجأت سيتا ، بطة الملحمة وزوجة

(١٧) A. A. Macdonell; "Ramayana" in Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. 10, p.574.

رأى ، إلى هذه الصومعة ذاتها فيما بعد واحتمت بها وبصاحبها ، وهناك وضعت طفلها وأشرف الشاعر بنفسه على تربيتها وتلقينها قصة والدتها التي أصبحت تؤلف الملحمة ذاتها لكي يقوم بإنشادها فيما بعد أمام أبيها على ماستري (موسوعة الدين والأخلاق ، صفحة ٥٧٥) .

وواضح من هذا كله أنه بينما نشأت المهاباراتا من القصص والحكايات الخاصة بتلك الحرب التاريخية الكبرى بين الكورو والبانشالا فإن الرمايانا ظهرت على العكس من ذلك من الذكريات الجميلة عن العصر الذهبي الذي مرت به مملكتان من أكبر الممالك هما مملكة الكوزالا والفيدها Vedeha . وبينما كانت شخصيات المهاباراتا أشخاصا واقعيين أو يتصلون بالحياة الواقعية اتصالا مباشرا ويتصفون بكل خصائص وصفات الإنسان العادي من فضائل وحسنات ومساوئ ونفائس ، فإن شخصيات الرمايانا نماذج مثالية للتمسك بالفضيلة والصدق والاستقامة والأخلاص - وخصوصا بإخلاص المرأة وتعفها - والحب الذي يسود الحياة العائلية والمنزلية . وبينما يعتمد (الشاعر) في المهاباراتا على الأحداث الواقعية ما التي يُفترض وقوعها في أثناء إحدى الحروب التاريخية التي تناقلتها الأجيال المتتالية في شكل أغاني وأناشيد ، ثم قام بصياغة هذا كله في عمل فني رائع وخالد وإن كانت تنقصه الحكمة والوحدة ، نجد أن شاعر الرمايانا يفترض ويتصور ذكريات العصر الذهبي ويعيد تركيب التصورات والأفكار ونماط السلوك التي تدور حول الإيمان والتدين والقيم الاجتماعية والأخلاقية العليا ، ويصف بكثير من التعاطف العلاقات الأسرية والحب العائلي ، وهي كلها أمور تجعل الرمايانا قريبة إلى قلوب الناس وعزيرة عليهم . وباختصار فإن المهاباراتا ملحمة بطولية بكل معاني الكلمة بينما الرمايانا قصيدة ملحمية تتناول الجوانب العاطفية الرقيقة في الحياة اليومية عند الهندوس ، ومن هنا فإن جلدورها تمتد عميقة جدا في أغوار قلوب وعقول الملايين في الهند . وإذا كانت المهاباراتا تتميز بالعظمة والروعة والجلال والفخامة فإن الرمايانا تتميز بالرقة والتواضع وخفوت الصوت . فليس في الرمايانا شخص واحد يعكس ذلك الحقد الدفين وتلك الضغينة العميقة نحو الأعداء ، والتصميم المائل على دحرهم وإبادتهم على ما نجده في المهاباراتا . وحتى في الحروب التي خاضها راما لاسترداد زوجته فإننا لا نجد تلك الرغبة القاتلة للانتقام والثأفي التي تظهر واضحة في بعض المواقف في المهاباراتا . فالصوت الغالب في المهاباراتا هو صوت الحرب والعدوان بينما النغمة الغالبة على الرمايانا نغمة هادئة ومهادنة بل متدنية وتميل إلى المحبة والسلام^(١٨) . ومن هنا كانت الرمايانا أقرب إلى قلوب الناس في الهند كما أن الكثيرين يعتبرونها أسمى وأرقى من المهاباراتا لأنها تخاطب العواطف والوجدانات والمشاعر الرقيقة في الإنسان ، وبذلك فإنها تلعب دورا هاما في تماسك المجتمع الهندي .



تدور أحداث الرمايانا في الشمال الشرقي من الهند حيث كانت توجد بعض السلالات والشعوب ذات الحضارات المتقدمة . . . من هذه الشعوب التي كانت تعيش قبل الميلاد بألف سنة تقريبا شعب الكوزالا الذين كانوا يقطنون إقليم Oudh وشعب الفيدها الذين كانوا يقيمون في شمال بهار ، وهما من الشعوب التي عرفت بدرجة عالية من الثقافة والحكمة ، والشجاعة والإقدام ، وكلها صفات كانت تمثل بوجه خاص في الأسرتين الحاكمتين كان

رجال الدين في كلا الشمين مشهورين بحب العلم والمعرفة ، وذلك فضلا عن وجود (المدارس) التي طبقت شهرها العلمية كل أنحاء الهند بحيث أصبحت هاتان المملكتان مركزين هامين من مراكز العلم والثقافة التي تجذب إليها الدارسين من المناطق النائية . وربما كان من أهم ما يميز هاتين المملكتين الاهتمام بجمع أنشيد الفيدا الشهيرة ودراستها وتفسيرها . ولا تزال أبحاث رجال الدين هناك حول أسرار الروح وطبيعة وماهية « الروح الواحدة الكلية » التي هي مبعث الخلق محفوظة في اليوبانيشاد القديمة Upanishads ، وتؤلف جزءا هاما من التراث القديم الذي يحافظ الهنود عليه ويحتزون به . ولكن هذا العصر الذهبي للمملكتين كان قد زال تماما وأصبح مجرد ذكرى حين بدأ الشاعر يصوغ ملحمة التي تتغنى في الأصل بهذه الأجداد . فقد ارتبطت تلك الحقبة في خيال الشاعر بل في خيال الناس أيضا بالعمل والحق والخير . وبذلك فإن الملك دازاراتا Dasa-ratha ملك الكوزالا يظهر في الملحمة على أنه حاكم مثالي يعمل جهده لخير شعبه الوفي الأمين ، كما يظهر راما بطل الملحمة والابن الأكبر للملك دازاراتا وولي عهده أميراً نموذجياً يجمع بين الثقافة والشجاعة والإيمان وبوجهه والتمسك بكل ما هو حق وغير . وبالمثل وعلى الجانب الآخر يظهر الملك چاناكا Janaka ملك الفيديا في صورة الملك القديس كما تظهر سيتا ابنة الملك وبطلة الملحمة مثالا للمرأة النقية والزوجة الوفية . وعلى ذلك فإن الجو العام الذي يحيط بالملحمة كلها هو طابع الاحترام والتقدير والإجلال للماضي والإعجاب بكل ما هو حق وإبراز كل مامن شأنه أن يرتفع ويسمو بشخصية الإنسان وينأى بها عن الصغائر والدنيا . ولا تزال جوانب المحبة والحنو التي تسيطر عن الملحمة جوانب أثيرة لدى الهندوس حتى الآن^(١٩).

ولقد سبق أن ذكرنا أن الرمايانا تعتبر بمثابة أوديسيا الهند نظرا لتشابه الموضوع العام في كل من الملحمتين الهندية والإغريقية . ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن الرمايانا تأثرت بالأوديسيا ، أو على الأقل ليس هناك ما يشير إلى ذلك أو يؤكده . فليس ثمة ما يدعو إلى الربط بين اختطاف الشيطان وإفانا لسيتا ومخافتها على عفتها وشرفها وجهود راما لتخليصها وبين اختطاف هيليني في الأوديسيا وجهودها للمحافظة على طهارتها ونقايتها وإخلاصها لزوجها ورحلة أوديسيوس وجهوده لاسترداد زوجته . فمثل هذه الأحداث قد تكون ناجمة عن تشابه توارد الخواطر في أذهان الشعراء في ثقافات متباعدة دون أن يكون أحدهم قد تأثر بالآخر . بل إن مثل هذه الأحداث تعتبر أمورا شائعة في كثير من الآداب القديمة دون أن يكون هناك دليل على احتكاك الثقافات والاستعارات الثقافية ، وهذه مسائل أفاض الأنثروبولوجيون في الكلام فيها ولا داعي للدخول في تفاصيلها هنا .

وقصة الرمايانا باختصار هي قصة الحب والغيرة وما يترتب على الحب من مشاعر طيبة وتضحية وتمسك بالواجب مع نكران الذات ، وما ينجم عن الغيرة من كيد وتآمر إلى أن يتغلب الخير على الشر في آخر الأمر . وفي غضون ذلك تعرض لنا الملحمة حياة وتقاليد شعبيين قريين من شعوب الهند القديمة هما الكوزالا والفيديا اللذين كانوا يعيشون في الفترة ما بين القرن الثاني عشر والقرن العاشر قبل الميلاد . وكان للملك دازاراتا ملك الكوزالا أربعة أبناء أكبرهم هو راما بطل الملحمة بيتا كان للملك الفيديا ابنة وحيدة هي سيتا التي جاءت ولدتها ولادة إعجازية إذ وُلدت من الأرض حين شق المحراث التربة في الحقل . وقد وضع أبوها الملك چاناكا اختبارا قاسيا لمن يتقدمون لحببتها إذ كان يشترط

عليهم أن يفلحوا في استخدام القوس الضخم الذي لم يكن يستطيع أحد أن يستخدمه بنجاح سوى الملك نفسه . وقد نجح راما فيها أخفق فيه الكثيرون وفاز بها . وأراد دازاراتا أن يتزوج ابنة البكر على عرشه في أثناء حياته ، وأقيمت الحفلات والمهرجانات لذلك ، لكن الزوجة الثانية للملك أرادت أن يتم تنويع ابنها بهارات بدلا من راما ، وذلك بعد أن نفست مريبتها في صدرها سموم الغيرة والحقد عليه . ووضح الملك لأربها بعد أن كانت قد أخذت عليه المواعيق مسبقا ألا يرد لها طلبا ، وتحكم على راما أيضا بالنفي من مملكته لمدة أربعة عشر عاما استجابة لطلب تلك الزوجة . ولكن راما تقبل الحكم في رضا ووضوح على الرغم من خروج الملك وزوجته على كل التقاليد المرعية وتنويع الأخ الأصغر بدلا من الأخ الأكبر . وانسحب راما في هدوء « دون أن يمس قلبه حزن أو غضب » من مملكة أبيه ، وخرجت سبينا معه برغبتها ورفضت أن تقيم مع أمه كما كان يريد حتى يجنبها الأهوال ، وخرج معها بنحوه الشقيق لاشثمانا إلى المنفى ، كما سار معه خلق كثير من أهل المملكة حتى بلغوا حدود المملكة وأمضوا الليلة معه ولكنه تسلس لبيل وهم نيام ليبدأ حياة النفي والضياح في الغابات . وقد سجلت للملحمة خطواته بدقة بالغة لا يزال أهل الهند يحفظونها رغم مرور ثلاثين قرنا عليها ، فالماضي لا يموت في الهند ولا يوارى التراب وإنما هو في أذهان الناس بوجه عام وفي قلوب ملايين النساء بوجه خاص اللاتي يتخذن من سبينا مثالا هن نظرا لإخلاصها ووفائها لزوجها ، ولا يزال كثير من المواقع التي حل بها راما وزوجته تعتبر من مناطق الحج التي يذهب إليها الناس خاصة بعد أن تقمص الإله قشونجسم راما . ومات الملك حزنا وقهرا على مصير ابنه . والطريف في الأمر أن بهاراتا نفسه رفض أن يجلس على العرش بل ذهب إلى الغابات يجرأخاه أن يعود ليجلس على عرش أبيه ، ولكن راما أبى إلا أن يتم فيه تنفيذ حكم الملك ، ونصح أخاه الأصغر بالعودة حتى يحكم المملكة بعد أن زوده بنصائحه حول أسلوب الحكم العادل وواجبات الحاكم نحو رعيته . وعاد بهاراتا إلى عاصمة ملكه وحمل معه حذاء راما فوضعه على كرسي العرش رمزا على أحقية راما في العرش والحكم ، وظل الأمر كذلك حتى نهاية مدة النفي . وهام راما على وجهه في هضبة الدكن وانتقل إلى جنوب الهند ، وسجلت الملحمة هذه الرحلة واهتمت اهتماما خاصا بمقابلاته مع رجال الدين و (الأولياء) . وحملته الرحلة إلى مناطق لم تكن مطروقة من قبل فاكشفها لأول مرة ، وأخيرا ابتنى له كوخا في مكان يبعد بحوالي مائة ميل عن مدينة بومباي الحديثة حيث استقر به المقام مع زوجته وأخيه لاشثمانا . وكان ذلك نقطة تحول جذري في أحداث الملحمة التي كانت حتى الآن تدور حول العلاقات العائلية بكل ما فيها من حب ونضحية وإخاء وتعاطف وإقامة في الصوامع الآمنة المظلمة ، وبدأت مرحلة جديدة يسودها الصراع والحرب .

تبدأ المرحلة الثانية من الرومانا باختطاف سبينا . فقد وقعت بعض أميرات الراكشا Raksha في حب راما وأخيه لاشثمانا اللذين رفضا الاستجابة لذلك الحب في آنفة وكبرياء ، فاثارت الأميرات أخاهن راقانا ملك سيلان وحرضنه على الانتقام للإهانة التي لحقت بهن . وتصف الملحمة سكان سيلان بأنهم مخلوقات وحشية مخيفة يستطيعون التشكل بأشكال وهيئات مختلفة ، فأرسل راقانا أحد تلك المخلوقات المهولة بعد أن تجسد في شكل غزال كي يُغري سبينا بمطارده ، حتى إذا ابتعدت عن الكوخ حملها وهرب بها إلى سيلان . وترد الملحمة ذلك الشر الذي أحاق بسبينا إلى أنها كانت قد ارتابت في اليوم السابق في أمر لاشثمانا ، ودخلها الشك في بعض نواياه نحوها ووجهت إليه بعض الملاحظات القاسية العنيفة فكان لا بد أن تلحق بها العقوبة والأذى جزاء ما فعلت ، وهذا مبدأ قانوني عادل في الهند . وكان هذا هو الموقف الوحيد في الملحمة كلها الذي يصدر فيه بعض القسوة من سبينا الرقيقة ، وذلك حتى تكتمل

أحداث الملحمة وتسير في طريقها المرسوم . ولم يمنع ذلك الناس أبداً حتى الآن من أن ينظروا إلى سبتا على أنها رمز النقاء والطهر والعفة والأمانة والرقّة ، وإذا كان الشك قد مرّ بذهنها فإنما كان ذلك من فرط حبها وإخلاصها لزوجها ، كما أن الجزاء كان قاسياً وعنيفاً ومؤلماً .

ويشرع رامّا في البحث عن زوجته . وتقدم لنا الملحمة وصفاً لمختلف المناطق التي زارها في أثناء بحثه ، وتصف سكان بعض هذه المناطق بأنهم قرّدة أو دّبية وهو موقف رمزي يكشف لنا عن مدى التباين والتفاضل في المجتمع الهندي بسلالته وشعوبه وثقافته المختلفة ونظرة الاستعلاء التي يشعر بها الهندوس إزاء بعض الجماعات الأقل منهم في المكانة والمنزلة أو التي تنتمي إلى طوائف اجتماعية أدنى منهم .

ولكن إلى جانب ذلك تعرض الملحمة في شيء من التفاصيل للدّباب والصناعات والحرف ، وبعض الشعائر والطقوس الدينية والممارسات السحرية في مختلف أنحاء الهند ، بل إنها تقدم لنا أيضاً وصفاً طلياً لبعض ملامح الحياة السياسية عند بعض الطوائف الهندية Castes . وقد يغفل الشاعر بين العادات السائدة في المناطق المختلفة ويضعها جنباً إلى جنب كما لو كانت توجد كلها معاً عند جماعة واحدة ، ولكن الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة خليقة بأن تساعد على الفصل والتمييز بين تلك العادات وأن تردّ كلا منها إلى الجماعة المحلية التي تمارسها بالفعل . ويفلح رامّا في أثناء تجواله في عقد بعض المعاهدات مع كثير من السكان في جنوب الهند اللذين يساعدونه في مهمته لاسترداد زوجته من ملك سيلان . وكان يفضل سيلان عن الهند مضيق مائي عريض من البحر ، وهنا يقفّر هانومان Hanuman . أوبطير على الأصح في الهواء - ويحط على الجزيرة وينجح في الاتصال بسبتا رغم الحراسة الشديدة التي فرضها راقانا عليها ، وهي حراسة كان يقوم بها حرس شرس من نساء الراكشه . ويبرز لها هانومان علامة من رامّا فتطمئن إليه وتؤكد له إخلاصها وطهرها ونقاها ، فيعود إلى رامّا ومعه دليل ذلك الحب والإخلاص بعد أن يحرق جزءاً كبيراً من الجزيرة مما أوقع الرعب في قلب راقانا . ويدعو ملك الجزيرة مجلس الحرب فيشير عليه بضرورة خوض المعركة ، ولا يفقههم الرأي إلا ببهيشار آخر راقانا الأصغر الذي كان ينمى على الملك جرّيته ويحثه على إطلاق سراح سبتا دون أن يجد منه أدنى صاغية ، واضطر في آخر الأمر إلى أن يخرج على أخيه الملك وينضم إلى جيش رامّا ليحارب من أجل الحق والخير ، وبذلك تغلب القيم الأخلاقية على علاقات القرابة والدم . تنتقل جيوش الهند إلى سيلان . وتزعم الملحمة أن سلسلة الجزر الصغيرة التي تقوم في البحر بين الاثنين كان قد أقامها رامّا لتعبر عليها جيوشه . . . ويتنصر رامّا على راقانا وتعود سبتا إلى زوجها .

وتنتهي الملحمة الأصلية بانتصار رامّا في الحرب والعودة إلى مملكة أبيه . وتظهر عفة سبتا وطهرها ونقاؤها بعد أن تمّارس عليها بعض شعائر التطهير بواسطة النار المقدسة . ولكن هناك إضافات أدخلت على الملحمة في عهود تالية . وتقول هذه الإضافات إن بعض الناس ظلوا يتشككون رغم ذلك الاختبار بنار التطهير في إخلاص سبتا ، وأهم كانوا يوجهون اللوم إلى رامّا لأنه يحتفظ في قصره بامرأة عاشت لمدة طويلة في كنف رجل آخر غريب . وتجد الوشاية طريقها إلى قلب رامّا وعقله فيرسل زوجته لتعيش في الغابات من جديد ، وهنا تلذّب إلى صومعة الراهب الشاعر فالميكي حيث تضع طفلها ويتولى الراهب تلقين الولدين قصة أبيهما حتى يكبرا ، وفي أحد الاحتفالات يشدان الملحمة أمام رامّا ويستغرق ذلك أياماً طويلة ، ويعرف رامّا حقيقة الأمر ويحاول أن يردّ إليه سبتا مرة أخرى ، ولكنها تبتهل إلى أمها

الأرض أن تستردّها من هذه الحياة إن كانت تؤمن في طهرها وعفافها وبراعتها ، وتستجيب الأم لنداء الآلة الطاهرة المخلصة الوفية فتبتلعها الأرض أمام راما وأمام الجميع ، ويسجل التاريخ قصة رائعة من قصص الحب والوفاء النادر .



ولكن أين يقف الأثريولوجيون من هذا كله ؟ وهل تصلح مناهج البحث الأثريولوجي التي تستخدم في الدراسات الميدانية بين الجماعات (البدائية) الصغيرة لدراسة الأعمال الإبداعية التي ترتبط بحضارات عريقة مثل حضارة الهند بحيث يفرج الباحث من هذه الدراسة بصورة متكاملة عن ذلك المجتمع القديم الذي أفرز ذلك العمل مع تبين نوع التفاعل والتأثير المتبادل بين ذلك المجتمع بكل نظمته وأنساقه والعمل الإبداعي (الملحمة) موضوع الدراسة ؟

مع أن الحضارة الهندية واحدة من أقدم الحضارات في العالم فإن معظم معلوماتنا عن تلك الحضارة تبدأ من العصر الفيدي Vedic Period الذي تتوفر لدينا عنه بعض الكتابات القديمة ، وإن كانت الحضارة الهندية ذاتها أقدم من هذا بكثير . ولقد كشفت الحفائر التي تمت في بعض المناطق الأثرية مثل هارابا Harappa وموهنجودارو Mohen-jodaro عن وجود ثقافة متقدمة ترجع إلى ما قبل ٣٠٠٠ ق.م ، أي إلى ما قبل مجيء العناصر الآرية . ويكاد علماء الآثار والحضارة والأثريولوجيا يتفقون على تقسيم التاريخ الحضاري للهند إلى ثلاث حقبات رئيسية هي الحقبة القديمة التي تقع ما بين عامي ٣٠٠٠ ق.م و ١٢٠٠ ميلادية ؛ وحقبة الحضارة الوسيطة التي تمتد من عام ١٢٠٠ ميلادية تقريباً إلى نهاية القرن الثامن عشر وهي حضارة تتفق إلى حد كبير مع الحكم الإسلامي ؛ ثم حقبة الحضارة الحديثة التي خضعت فيها الهند للحكم البريطاني الذي انتهى عام ١٩٤٧ وفيها ازداد اتصالها بالعالم الغربي والاقتباس منه . ولكن يمكن التمييز في حقبة الحضارة القديمة بين عدد من المراحل الفرعية وهي مرحلة ما قبل العصر الفيدي (من ٣٠٠٠ ق.م إلى ٢٠٠٠ ق.م) ثم العصر الفيدي نفسه (من ٢٠٠٠ ق.م إلى ١٠٠٠ ق.م) ، ثم العصر البرهمي أو البرهماني (من ١٠٠٠ - ٥٠٠ ق.م) ثم العصر البوذي (من ٥٠٠ - ٢٠٠ ق.م) ثم أخيراً المرحلة الهندووية Hindu (من ٢٠٠ ق.م - ١٢٠٠ ميلادية) (٢٠) . ولكن على الرغم من كل هذه التقسيمات فإن الحضارة الهندية التقليدية التي تمتد منذ أقدم عهودها حتى حوالي ٢٠٠ ق.م وهي الفترة التي هممتنا في المحل الأول) كان يغلب عليها دائماً طابع واحد عام وعميز هو الطابع الديني الذي يصيغ مختلف أوجه النشاط الاجتماعي والفكري والثقافي . وهذه مسألة لاحظها المؤرخ البريطاني الشهير أرنولد توينبي Arnold Toynbee في كتابه « دراسة في التاريخ » A Study of History ، حيث يشير إلى التوجه الديني الذي يغلب على تلك الحضارة ، كما لاحظها عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max Weber في كتابه الهام عن « الدين في الهند : سوسيولوجيا الهندوكية والبودية » ، كما أن هذه الفكرة ذاتها توجه معظم الدراسات السوسيولوجية والأثريولوجية المعاصرة عن المجتمع والثقافة في الهند بصرف النظر عن الجماعة المحلية أو النظام الاجتماعي أو النشاط الثقافي أو الفترة الزمنية التي تعالجها هذه الدراسات . وعلى هذا الأساس فإن نقطة

الانطلاق في دراسة الرمايانا بل كل الأعمال التراثية الأخرى يجب أن تأخذ في الاعتبار النسق الديني والدور الذي يلعبه في حياة المجتمع وفي بقية النظم والأنساق الأخرى ، وبالتالي الأفكار الدينية التي تظهر في تلك الأعمال ، وكيف توجه الأحداث أو على الأصح كيف يمكن الاعتماد على تلك الأفكار في فهم الأحداث التي تدور حولها الملحمة .

ولعل أول ما يميز الديانة القديمة هو أنها ديانة متعددة . وليس المقصود بذلك أنها تقوم على أساس الاعتقاد في تعدد الألهة والأرباب والربات الذين يترتبون فيما بينهم في سلسلة واحدة يحتلون فيها مراكز محددة ويقومون بوظائف معينة بحيث تتكامل هذه الوظائف وتغطي كل أوجه النشاط الاجتماعي والثقافي في المجتمع فحسب ، وإنما المقصود بذلك أيضاً وجود أنواع وأشكال مختلفة من العبادة مثل عبادة الأسلاف التي تفرض على الناس ضرورة العمل على إنجاب ذرية من الذكور حتى يستمر تقديس الآباء والأجداد ، وكذلك عبادة وتقديس أنواع معينة من الأحجار والنباتات والحيوانات التي تمثل بالنسبة لهم قيمة اجتماعية وشعائرية عالية أو التي تنطوي على بعض القوى الخفية التي يمكنهم تسخيرها لصالحهم عن طريق التزلف إليها ، وذلك إلى جانب الاعتقاد في وجود الشياطين والمخلوقات الموهلة المخيفة التي تستطيع أن تشكل في أشكال وهياكل مختلفة ويمكنها أن تلحق الأذى والضرر بكل من يقف منها موقف العداء (٢١) . ولقد رأينا الدور الذي لعبته هذه الكائنات المخيفة في تغيير سير الأحداث في الرمايانا حين اختطف سينا وشاركت في الحرب ضد راما والجيش الهندي . وفي مثل هذا المجتمع الذي يسيطر عليه التوجه الديني لا بد من أن يحتل رجال الدين مكانة عالية مرموقة في السلم الاجتماعي بحيث يقفون في كثير من الأحيان موقف الصراع مع رجال الحرب والسياسة ، ويؤدي ذلك في الأغلب إلى توزيع الولاء في المجتمع بين رجال الدين والطبقات أو الجماعات الحاكمة وإن كان هذا الصراع لا يكاد يصل أيضاً إلا في الحالات الاستثنائية إلى الصدام الصريح المعلن بين الفئتين . بل أن رجال الدين كثيراً ما كانوا يلجأون في آخر الأمر إلى ما يتمتعون به من مكانة ومنزلة (كاريما) - لتحقيق نوع من التوفيق بينهم وبين تلك الجماعات الحاكمة حتى لا يصل الصدام إلى نهايته مما يهدد وحدة المجتمع وكيانه . ورجال السياسة والحرب والحكم أنفسهم يعرفون مكانة رجال الدين ويعترفون بها ويمرصون على إرضائهم بل يستعينون بنفوذهم لتسيير شئون (الدولة) وبصورة خاصة أن رجال الدين في النسق الديني التقليدي يتمتعون بسعة الأفق والمعرفة والحكمة . واما نفسه كان يحرص أشد الحرص في تحوالة على أن يتقرب إلى رجال الدين في المناطق التي يجلبها . وقد لجأت سينا إلى أحد رجال الدين من الرهبان لتعيش في صومعته وتضع طفلها هناك ، ويتولى هو تربيته وتعليمها ثم يسجل قصة والديها . وقاريء الملحمة يستطيع أن يرى في كل صفحة من صفحاتها دور رجل الدين وسيطرة الأفكار والمعتقدات الدينية على سلوك الناس وقيمهم وتصرفاتهم وعلاقاتهم ببعض . بل إن فاليكي الشاعر الراهب الذي كتب الرمايانا لم يجد شيئاً يصف به الملك چاناكا والد سينا الطبيب أفضل من أن يقول عنه إنه (ملك قديس) فيجمع إلى جانب أمية الملك وسلطانه هبة الدين وسموه وورعه ، وبذلك يكون الدين عاملاً مساعداً في توطيد الملك والحكم .

(٢١)

Reinhart Bendix; Max Weber : An Intellectual Portrait; Doubleday, N. Y. 1960, pp. 196-202; Madan, op. cit., p. 324.

وربما كان دور الدين أوضح في نسق القرابة ونظام الزواج وتنظيم العلاقات القرابية وما يرتبط بها من حقوق وواجبات منه في أي نسق آخر . ومع أن الشكل الغالب للزواج في المجتمع الهندي كان هو الزواج الأحادي أو المونوجامي ، فإن الزواج التعددي (البيولوجامي) كان معروفاً سواء في شكل زواج الرجل من أكثر من امرأة (البيولوجيني) أو زواج المرأة في ظروف خاصة من أكثر من رجل في الوقت ذاته (البيولياندري) . وواضح أن تعدد الزوجات عند الهندوس كان الهدف منه إنجاب الذكور الذين يحملون اسم العائلة ويقومون بواجبات ومراسيم تقديس الأسلاف . فالعائلة الهندوسية عائلية أبوية بكل معاني الكلمة . وصحيح أن الزواج البيولياندري كان معروفاً على ما قلنا ، ولكنه كان يمارس في حالات استثنائية ولا يزال يمارس حتى الآن على نطاق ضيق في بعض المناطق القليلة ، ولكن حتى في هذه الحالات يكون الزوج الأول هو الزوج الأساسي والحقيقي ويكون الأزواج الآخرون - وهم في الأغلب إناث - الزوج الأول - أزواجاً مؤقتين فحسب ، حتى تتاح لهم فرصة الاستقلال بزوجات هم . وثمة إشارات قليلة ومتفرقة في الرومانا إلى هذا الزواج البيولياندري ، ولكن للمحمة تحرص أشد الحرص على تبيين وإبراز وظيفة تعدد الزوجات وما يرتبط به من يحدد إنجاب الذكور الذين يناط بهم القيام بكثير من المهام الاقتصادية والسياسية والحربية والشعائرية ، مع عدم إغفال علاقات الغيرة التي تنشأ بين الضرائر وما تؤدي إليه من تفكك التماسك العائلي على ما علقت للملكة كيكوري أم بهارات حين تملكها الغيرة من راما ابن ضرتها الملكة كوزاليا وأرادت تنصيب ابنها على عرش أبيه ومن هنا بدأت الرومانا .

بل إن نظام الطوائف Caste system الذي يتميز به المجتمع الهندي عن غيره من المجتمعات نظام يقوم على أساس ديني إلى حد كبير، وهو في ذلك يختلف اختلافاً جوهرياً عن نظام الطبقات الاجتماعية Social Classes الذي يركز في المحل الأول على الاعتبارات الاقتصادية ، دون أن يعني ذلك إنكار أو إغفال بعض العوامل الأخرى سواء في تكوين « الطائفة الهندية » أو « الطبقة الاجتماعية » ، وهذا الأساس الديني الذي تقوم عليه « الطوائف » في الهند هو الذي يعطيها طابع الصرامة والجمود إذ لا تتاح للفرد الفرصة لتغيير الطائفة التي ولد فيها والتي يتعين عليه أن يظل فيها طوال حياته وأن يحتل مكانة اجتماعية وشعائرية معينة يحددها له الانتهاء لتلك الطائفة ، كما أن ثمة قيوداً قاسية ومحددة على الزواج بين الطوائف إذ يحرم مثلاً على المرأة من البراهمة - وهي الطائفة التي تتركز فيها الوظيفة الدينية - الزواج من غير تلك الطائفة باعتبار البراهمة أعلى الطوائف على الإطلاق ، بينما يمكن للرجل البرهمي أن يتزوج مثلاً من امرأة من الكشاتريا وهي طائفة الحكام والمحاربين ، فيرفع امرأته إلى مستواه الاجتماعي وهكذا . فهذا إذن نظام صارم للتمايز والتفاضل الاجتماعي . وليس أدل على أهمية ذلك النظام بالنسبة للمجتمع الهندي من أن ماكنس نير يخصص حوالي ثلث كتابه عن (الدين في الهند) لدراسته . ومع ذلك فإن هذا التفاضل والتمايز هو أساس التماسك والتكامل الاجتماعي بحيث يظهر المجتمع الهندي كوحدة متماسكة رغم تلك الانقسامات الداخلية التي كثيراً ما كانت تؤدي إلى قيام وحدات سياسية متنافرة ومتناحرة . فالناتية إذن إلى طائفة معينة يضع قيوداً شديدة على النشاط الاجتماعي لدرجة أننا نجد في الرومانا أجد الزهاد من طائفة السودرا (وهي أدل الطوائف الأربع الكبرى التي حلدتها « قوانين مانو ») كان يتمتع ببعض القوى الإعجازية الخاصة فاستخدمها واستعان بها في قضاء بعض الأمور فعاقبه أحد أبطال الملحمة بقطع رأسه لأن كل الممارسات الدينية والسحرية يجب أن تكون وفقاً على الطائفة العليا وحدها . فهناك فرق إذن بين أن

يتمتع شخص ببعض القوى الخفية (وهو أمر لا تنفرد به طائفة دون أخرى) وأن يسخر ذلك الشخص تلك القوى في الحياة اليومية (وهذا وقف على البراهمة دون غيرهم)، ويزداد هذا التمايز باختلاف السلالات والأعراق ، ولقد رأينا كيف ينظر أهل الهند إلى سكان سيلان وكيف يتصورونهم قردة وديبة وكائنات خفيفة لا تنضم للأخرين سوى الشر والأذى

ولن نستطيع أن نتبع هنا كل عناصر النسق الديني وعلاقاتها ببقية النظم والأنساق الاجتماعية والثقافية في المجتمع الهندي التقليدي ومدى انعكاس ذلك في الرمايانا ، أو إذا كانت الرمايانا تعطينا صورة واضحة عن بناء ذلك المجتمع التقليدي من زاوية الدين وغيرها من التساؤلات التي لا بد أن ترد إلى ذهن الباحث الأنثروبولوجي وهو يدرس المجتمع البدائي من ناحية والتي يجب أن يشرها ويحدد لها أجوبة حين يقدم على دراسة الملاحم وغيرها من أعمال التراث . ولكننا نود مع ذلك أن نشير إلى نقطتين هامتين تؤلفان جزءاً أساسياً من الديانة عند الهنودوس كما أهتمت الرمايانا بإبرازهما ، وهبرت عنهما تعبيراً قوياً وصادقاً .

النقطة الأولى تتعلق بالدور الذي تلعبه شعائر التطهير في الديانة الهندوكية وفي حياة الهندوس حتى الآن والاعتماد على الماء والنار لرفع الدناسة وتطهير الجسم والروح . وللدناسة في الديانة الهندوكية كل خصائص (التابو) كما يتكلم عنه الأنثروبولوجيون . فهي تنتقل من الجسم إلى الروح والعكس ، بمعنى أن أدران الروح تنتقل إلى الجسم مثلاً تؤثر دناسة الجسم وتنجاسته في صفاء الروح وشفافيتها ؛ كما أنها تنتقل من شخص لآخر عن طريق الملامسة أو حتى تناول الطعام ، وهذا أكثر وضوحاً عند البراهمة الذين قد يأتفون من مصافحة غيرهم أو تناول طعامهم إلا حسب شعائر وطقوس ومراسم معينة - بل إن هذه الدناسة تنتقل بين الأقارب بشكل يكاد يكون تلقائياً كما هو الحال حين يموت شخص فإذا بالمجتمع يعتبر كل أقاربه مدنسين حتى وإن لم يلمسوا الجسد الميت أو يروه ، وتستمر هذه الدناسة قائمة لفترة يحددها المجتمع ، ويتم رفعها عن طريق ممارسة بعض الشعائر التطهيرية عليهم وهكذا . ويكون التطهير بالماء أو النار . والماء الذي يزيل أوساخ الجسم قادر في الوقت ذاته على إزالة أدران الروح ، كما أن الاستحمام بالماء هو وسيلة لتطهير الروح مثلاً هو وسيلة لغسل الجسم وتنظيفه وخصوصاً حين يكون الماء من نهر الجانج . ولكن النار تعتبر أفضل وسيلة لتحقيق الطهارة الكاملة ، ومن هنا كان إحراق الجسد بعد موته . وقد وجدت مشكلة الدناسة والطهارة طريقها إلى اللحمة في مواضيع كثيرة ، ولكن لعل أبرزها هو ما لحق سيتا من أذى وذنس من جراء اختطافها على أيدي أتباع رافانا واتصالها بغيتيات الراكشا اللاتي كن يتولين حراستها ثم ممارسة طقوس التطهير بالنار أكثر من مرة عليها أولاً للإنبات براعتها وطهارتها وعفتها إن لم يلحقها أذى منها ، أو لتطهيرها من الذنس إن كانت قد ارتكبت في أثناء ابتعادها عن الزوج ما يدين جسماً وروحها . وقد أبدع الشاعر في ذلك أيما أبداع وهو يصف إشعال النار في المحرقة ، ويُقدم سيتا نحوها في ثقة واطمئنان لتلقى بنفسها وسط النيران ، ومشاعر الجماهير في أثناء هذا كله وخصوصاً حين تخرج من النيران سليمة بخير أذى وإيلا على طهارتها .

وتتعلق النقطة الثانية بمظاهر التضحية بالذات وتعذيب النفس وتقبل حكم القدر في استسلام وغير تلمذ أو تمرد وإغا عن رضا واقتناع ، وهي مظاهر تسود اللحمة كلها . فالماناة والألم جزء من المشال الهندوكي للحياة الكاملة

الطهانية ، ولقد عانى رامانا من التشرد والنفي أربعة عشر عاماً قاسى فيها كثيراً من الحرمان والأهوال قبل أن يعود ليرتقي عرش أبيه . وكما يقول دوميش دات (صفحة ١٥٩) إن هذه المعاناة كانت عنصراً أساسياً في تربية الهندوسيين المتدينين في الماضي ، إذ كان الغيتية الأريون في الهند القديمة يعيشون بعيداً عن عائلاتهم لفترة من الزمن قد تطول إلى اثنتي عشرة سنة أو أكثر ، وقد تصل إلى ستة وثلاثين عاماً كاملة يتولى أمرهم في أثنائها (أساتذة) ومعلمون يحبون معهم حياة النفي والزهد والتشقق ، وقد يصل بهم الأمر - كجزء من الإعداد والتربية - إلى التسول على الأبواب طلباً لطعامهم اليومي وإلى ارتداء الملابس الخشنة القاسية التي كانت تميز طلاب العلم والمريدين . وهذا نوع من التدريب يشبه إلى حد كبير شعائر التكريس التي يمارسها كثير من المجتمعات البدائية وخصوصاً في أفريقيا لإعداد فتيانهم لحياة المستقبل بكل ما فيها من قسوة وعناء ومشقة . ولذا فإن الهندوس لا يزالون يرون في حياة رامانا صورة نموذجية للحياة الهندوسية الحققة والكاملة التي تقوم على تقبل الواقع مع التواضع وإنكار الذات وتكريس الحياة لأداء الواجب . بل إن هذا نفسه هو ما نجاهه في حياة سيتا أيضاً وما عانته من قسوة ومرارة إلى جانب نفاقها كأميرة هندوسية في حب الزوج والإخلاص له . وهذا هو ما يجعلها أثيرة إلى نفوس نساء الهند حتى الآن . والأجزاء الخاصة في الملحمة بأعمال وحياة ومعاناة سيتا كانت تعتبر أداة طيية لتعليم الفتاة الهندوسية واجباتها في الحياة ونحو الزوج والعائلة والبيت والمجتمع ، ولذا تحفظه الكثيرات عن ظهر قلب ، كما لا تزال الأجزاء الخاصة بالشعائر التطهيرية التي أجريت عليها لإثبات طهارتها ونقاها وممود سيتا لهذا كله في إرباء وكبرياء واعتداد بالنفس ثم دعاؤها في آخر الأمر أن تستردها أمها الأرض كدليل أخير على تلك الطهارة تثير الإعجاب في نفوس الغيتيات . وبصرف النظر عما في تلك الأشعار من خيال مبدع فإن الدلالة الاجتماعية هي التي عيمنت هنا ، وهي تتعلق بقدرة المرأة على تحمل القسوة ودفاعها عن شرفها واستماتتها في إبراء اسمها والتدليل على ذلك الطهر بنبذ الحياة بكل ما فيها بعد أن تكون قد برهنت على تلك الطهارة .

وأبداً ما يكون الأمر ، فإن الرمايانا - كما يقول دوميش دات - هي تراث حي وإيمان وعقيدة حية أيضاً في الهند . فهي تؤلف أساس التربية الأخلاقية في المجتمع الهندوسي كله ، ولا تزال الأجيال المتتالية من الهندوس يدرسون الملحمة السنسكريتية القديمة ولكن في ترجماتها الحديثة ، فضلاً عن أنهم كثيراً ما يسمعونها وهي تُشَدُّ في قصور الأغنياء ، أو يرونها وهي تُمَثَّل على المسرح في الأعياد الدينية في المدن الكبرى . والأكثر من ذلك أن الرمايانا استارت بعض المصلحين الدينيين إلى العمل على تنقية وتحديث كثير من المعتقدات الشعبية في الهند الحديثة وتطهيرها من الشوائب . فقد أصبح رامانا هو (روح الله) التي نزلت إلى الأرض كما أصبح - على ما قلنا - تجسيداً للإله قشنو حارس الدنيا وحماها (صفحة ١٦٢) . ولذا فإن معرفة الرمايانا ودراستها من شأنها أن تساعد على فهم المجتمع الهندي بطريقة أفضل ، كما أن تتبع تأثير الملاحم الهندية بوجه عام في حياة الناس وحضارة الهند وفي تطور لغاتهم وآدابهم الحديثة والدور الذي لعبته في الإصلاح الديني هناك معناه في آخر الأمر الوصول إلى فهم أعمق وأدق لتاريخ شعب من الشعوب العريقة خلال ثلاثة آلاف سنة (صفحة ١٦٣) .



ويضم هذا العدد مجموعة من الدراسات التي كتبها لفيف من الأساتذة المتخصصين عن بعض الملاحم الكبرى التي أنجزتها حضارات وثقافات وعصور مختلفة خلال تاريخ الإنسانية . ولم تتطرق هذه الدراسات للملاحم العربية . ولم يكن ذلك تهيئاً من شأن هذه الملاحم وإنما رغبةً متأ في تخصيص عدد كامل ومستقل عن الملحمة العربية وهو ما يتم الإعداد له الآن .

د . أحمد أبو زيد



الجناسوس أو الحصان المجنح الذي كان الشعراء يمتطون صهونه في الأساطير
الافريقية



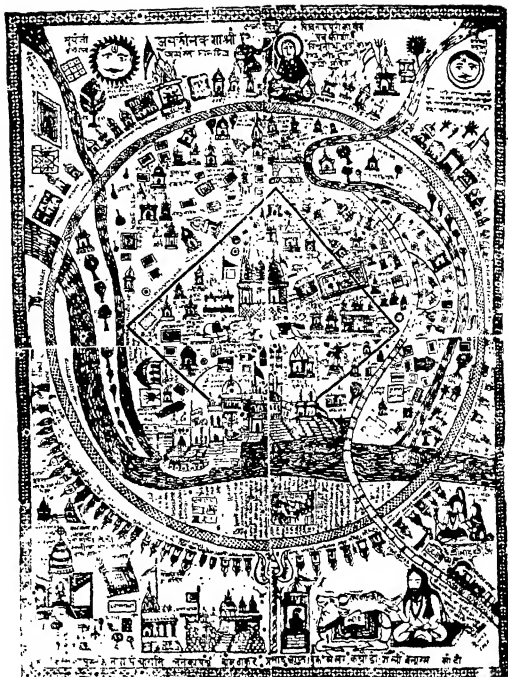
جلجامش يصارع الوحش الخيالي



ذراع شيفا



أحد مناظر المهابهاراتا

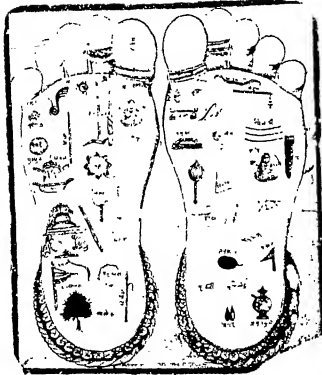


The square within the circle—an Indian map of the holy city of Benares.

المربع داخل الدائرة
(خريطة هندية لمدينة بنارس المقدسة)



تمثال الإله نشتو



آثار أقدام الإله نشتو (الرمهانا)

تعتبر ملحمة جلجامش بحق ذرة التاج الأدبي في حضارة بلاد وادي الرافدين ، وأقدم نموذج من أدب الملاحم في تاريخ الحضارات . وهي قصيدة شعرية طويلة مدونة بالخط المسماري واللغة البابلية على اثني عشر رقيا من الطين ، عثر على معظمها في مكتبة الملك آشور بانيبال في العاصمة نينوى . ويعود زمن استنساخ الرقم الآشورية هذه إلى القرن السابع قبل الميلاد (٦٦٨ - ٦٢٦ على وجه التحديد) . كما عثر في مدن متعددة من القطر على ألواح أخرى تحمل أجزاء من الملحمة ترجع أزمان كتابتها إلى عصور مختلفة أحدثها القرن السادس قبل الميلاد (العصر البابلي الحديث) ، وأقدمها مطلع الألف الثاني (العصر البابلي القديم) . ومعروف أن ملحمة جلجامش نالت شهرة واسعة ، ليس في وادي الرافدين فحسب ، بل في أنحاء واسعة في الشرق القديم ، إذ عثر على أجزاء منها في العاصمة الحثيية حاثوشاش (بوغاز كوي حاليا) في تركيا . وعثر على جزء من رقم من الملحمة في مجدو (فلسطين) ، كما أنها ترجمت إلى لغات أخرى كالحيثية والقرية .

ملحمة جلجامش

فاضل عبد الواحد علي

كلية الآداب - جامعة بغداد

إن بطل الملحمة شخصية تاريخية هو الملك السومري جلجامش ، سادس ملوك سلالة الوركاء الأولى الذي حكم في حدود ٢٦٥٠ قبل الميلاد ، ولا شك في أنه كان ملكا عظيما وبعلا شجاعا وصاحب خصائل ومنجزات فلة ، مما حمل الشعراء القدامى على تخليد ذكراه في هذه الملحمة الفريدة . وعلى الرغم من أن ملحمة جلجامش نتاج بابلي صرف ، بلغتها وخطها ومضامينها ، إلا أنها بكل تأكيد ترجع إلى أصول سومرية قديمة كانت المنبع الذي استقى منه المؤلفون البابليون مادتهم . إذ يمكن القول بصورة عامة إن الملحمة ، موضوع البحث ، تقع في ثلاثة أقسام رئيسية : الأول منها يدور حول الأعمال البطولية لجلجامش ورفيقه

أنكيديو، بينما يروى القسم الثاني قصة الطوفان العظيم وحصول رجل الطوفان على الخلود. أما القسم الثالث فإنه يتعلق بمسألة الموت، والعالم الأسفل. ولقد نجح الأدباء البابليون إلى حد كبير في التوفيق بين القسمين الأول والثاني، أي الجمع بين بطولات ومآثر جلجامش وبين قصة الطوفان التي تضمنت، بين أشياء أخرى كثيرة، سفر جلجامش بحثاً عن الخلود. غير أن القسم الثالث، وهو الذي قلنا عنه إنه يتعلق بنزول أنكيديو إلى عالم الأموات فلا يبدو وثيق الصلة بالملحمة، لأنه في الواقع عبارة عن ترجمة حرفية لقصة سومرية تدور حول نزول أنكيديو إلى عالم الأموات، ولهذا فإن معظم المختصين بالآشوريات لا يدرجونه ضمن الملحمة. ومن جهة أخرى يعود القسمان الأول والثاني بدورهما أيضاً، وكما قلنا، إلى أصول سومرية قديمة، فقد كشفت الدراسات في النصوص الأدبية السومرية، التي تم نشرها خلال الأربعين سنة الأخيرة، عن عدد من تلك الأصول التي وظفها الأدباء البابليون في بناء الهيكل العام للملحمة. ومن تلك الأصول القصص السومرية الموسومة «جلجامش وأرض الحياة»، «جلجامش وأنكيديو والعالم الأسفل» و «جلجامش وبثر الساء». أما أخبار قصة الطوفان وبطلها أوتنابشتم التي وردت في الملحمة، فإن لها أصولها القديمة أيضاً متمثلة في قصة الطوفان السومرية التي بطلها زيوسدرا. إن هذه الجذور السومرية القديمة للملحمة جلجامش أعطتها أصالة عريقة ويقي إبداع الأدباء البابليين عظيمها لأهم استطاعوا أن يكسوا هذا الهيكل لحماً ودماء على حد تعبير أحد أساتذة الآشوريات، فجات الملحمة نتاجاً رائعاً، عريقاً في أصوله، جديداً في شكله وموضوعه.

لعل من أبرز الأسباب التي أكسبت الملحمة شهرة واسعة قديماً وحديثاً كون موضوعها إنسانياً محضاً. يقول الأستاذ سبايزر في هذا الصدد: «إن ملحمة جلجامش تتعامل مع أشياء من عالمنا الدنيوي مثل الإنسان والطبيعة، الحب والمغامرة، الصداقة والحرب. وقد أمكن مزجها جميعاً ببراعة متناهية لتكون خلفية لموضوع الملحمة الرئيسي ألا وهو حقيقة الموت المطلقة». إن الكفاح الشديد لبطل الملحمة من أجل تغيير مصيره الإنساني المحتوم، عن طريق معرفة سر الخلود من رجل الطوفان، ينتهي بالفشل في نهاية الأمر، ولكن مع ذلك الفشل يأتي شعور هادئ بالاستسلام. ولأول مرة في تاريخ العالم نجد تجربة عميقة على مثل هذا المستوى البطولي تعبيراً بأسلوب رفيع. إن مدى الملحمة ومجاها وفورتها الشعرية العارمة جعلتها تنال إعجاب الناس في كل العصور. ففي العصور القديمة انتشر أثر هذه الملحمة الشعرية إلى لغات ومراكز حضارية عديدة، واليوم تستحوذ على الشعر وعشاقه على حد سواء.

ويمكن أن نضيف إلى عبارات الأستاذ سبايزر ملاحظة أخرى فنقول:

إذا كانت الملحمة قد انتهت نهاية محزنة خيبت آمال جلجامش وبني البشر قاطبة فإنها من جهة أخرى لم تكن نهاية قائمة بشديدة القسوة، ذلك لأنها قدمت البديل وإن كان بلا شك، دون طموحات جلجامش بكثير، لكنه يبدو منطقياً على أية حال. فإذا كان الخلود أمراً مستحيلاً للإنسان لأن الآلهة استأثرت به منذ المخططات الأولى للخلق، فباستطاعة جلجامش وأى إنسان آخر أن يخلد بأعماله ومآثره فيبقى ذكره ما بقي الدهر.

جرت العادة في وادي الرافدين على أن تستمد القصيدة الشعرية تسميتها من مطلعها، وعلى وجه التحديد من الشطر الأول من البيت الأول (الصدر)، ولهذا عرفت ملحمة جلجامش في الأوساط الأدبية القديمة بقصيدة «هو

الذى رأى كل شيء ، (في الأكديّة sha naqba imuru) . ويبدأ الرقيم الأول من الملحمة بذكر مآثر جلجامش وحكمته ومعرفته الواسعة ومنجزاته العمرانية في الوركاء مدينته وعاصمة ملكه ، وقد خص منها بالذكر معبد إله الحب عشتار وكذلك أسوار المدينة الحصينة التي بناها بالأجر : -

« هو الذى رأى كل شيء فغنى بذكره يا بلادى

وهو الذى عرف جميع الأشياء وأفاد من عبرها

وهو الحكيم العارف بكل شيء

لقد أبصر الأسرار وكشف عن الخفايا المكتومة

وجاء بأنباء ما قبل الطوفان

لقد سلك طرقا بعيدة متقلبا ما بين النعب والراحة

فنقش في نصب من الحجر كل ما عناه وخبر . .

بنى أسور الوركاء المحصنة

وحرم أى - انا المقدس والمعبد الطاهر

فانظر إلى سوره الخارجى تجد أفاريزه تتألق كالنحاس

وأنعم النظر في سوره الداخلى الذى لا يمثله شيء

اعل فوق أسوار الوركاء

وامش عليها متأملا

تفحص أسس قواعدها وأجر بنائها

أفليس بناؤها بالأجر المفخور

وهلا وضع الحكماء السبعة أسسها »

ويحتوى الرقيم الأول أيضا على تفاصيل وافية عن سجايا البطل « سليل الوركاء » وعن شجاعته الفائقة في الاقدام والمغامرة سواء في الجبال الشاهقة أو في البحور الواسعة . ويصف كيف أنه جاب جهات العالم من أجل الوصول إلى رجل الطوفان أوتنابشتم ليعرف منه سر الخلود ويثال الحياة الأبدية ، ويأتي في هذا الموضع من الملحمة ذكر اسم ابيه لوكال بندا ، وأمه الالهة نسنون . لذلك أضفت الملحمة على بطلها صفة من الألوهية حيث نصت على أن « ثلثه إله وثلثه الآخر بشر » :-

« إنه البطل سليل الوركاء والثور المتطاح

إنه المقدم في الطليعة

وهو كذلك في الخلف ليحمي إخوانه وأقرانه

إنه المظلة العظمى حامى أتباعه من الرجال

إنه موجة الطوفان عاتية تحطم جدران الحجر . . .

وهو الذى فتح عجازات الجبال . . .

وعبر المحيط إلى حيث مطلع الشمس
لقد جاب جهات العالم الأربع
وهو الذي سعى لينال الحياة الخالدة
ويجهد استطلاع الوصول إلى أوتابشتم القاصي
من ذا الذي يضارعه في الملوكة
ومن غير جلجامش من يستطيع أن يقول : أنا الملك ؟
ومن غيره من سمي جلجامش ساعة ولادته ؟
ثلثاء إله وثلثه الباقي بشر .



ومثلما كان جلجامش يتحلى بالشجاعة وحسب بالمغامرة فقد حباه إله الشمس بالحسن والجمال ، وخصه إله الرعد بالبطولة وقوة بدنية خارقة ، لذلك عرف جلجامش بين أهل الوركاء بلقب « البطل الجميل » لأنه جمع بين البطولة وجمال الهيئة . وهكذا ذاع صيت جلجامش « البطل الكامل القوة وجمالاً » في مدينة الوركاء وفي غيرها من مدن بلاد وادي الرافدين . وكان أمراً طبيعياً أن تفتن بقوة وجماله الفتيات الحسان ، وألا يجد من يقف حائلاً بينه وبين تحقيق أية أمنية أو رغبة في نفسه ، فهو البطل الذي لا يبرؤ على منازلته أورته أحد ، ولهذا نقرأ في الرقيم الأول من الملحمة أن أهل الوركاء لاذوا بالألفة يتضرعون إليها كي تحلق رجلاً يكون نظيراً لجلجامش فيلباس وقوة اللب ، وعندئذ يكون الاثنان في صراع مستديم لتهنأ المدينة بالسلام والاطمئنان على حد تعبير الملحمة .

استجابت الآلهة لدعوات أهل الوركاء ، فخلقت الصنديد أنكيكو الذي كان يجرب البراري مع الظباء وحر الوحش ، ويأكل العشب ويتزاحم معها عند مورد الماء ، ولقد وهبته الآلهة شُغراً كئياً يمسوكل جسمه وجعلت شعر رأسه طويلاً مثل شعر امرأة وله صفائر على هيئة السنابل . وذات يوم أبصره الصياد وهويرد الماء مع الظباء ، فذهب إلى أبيه وقص عليه قصة ذلك المخلوق الغريب الذي كان يحول دائماً بينه وبين صيده . لأنه (أنكيكو) كان يجرب ما ينصب الصياد من شبك ويظمر ما يجفر من أوجار . فنصح الأب فتاه أن يذهب إلى مدينة الوركاء ويقص على البطل جلجامش قصة ذلك الرجل القوي المتوحش ، ويطلب منه أن يسلمه فتاة بيتاً لكي يغوي بها أنكيكو المتوحش ويستدرجه إلى الوركاء . وفعل الفتى ما أمره أبوه ، وأعطاه جلجامش الفتاة البيهي فأخذها وراحا يترقبان عند مورد الماء . ولما جاء أنكيكو إلى هناك مع الظباء كشفت له الفتاة عن مفاتيح جسمها وسرعان ما انجذب أنكيكو إليها واستجاب لإغرائها ، حتى أنه بقي معها « ستة أيام وسبع ليال » على حد تعبير النص البابلي . وبعد ذلك تذكر أنكيكو « إلفه حيوان البرية » وهم بالعودة إلى حيث العشب والظباء وحر الوحش ، لكنه سرعان ما اكتشف أن أشياء كثيرة تغيرت في غضون الأيام القليلة الماضية . إذ وجد أن حيوان البرية صار ينفر منه ويتعده عنه ، كما وجد هومن جانبه أن قواه لم تعد كما كانت من قبل ، فهو غير قادر على العدو واللاحاق بإلفه مثلما كان يفعل سابقاً :

« وبعد أن شبع من مفاتها
وجه وجهه إلى إلفه حيوان البرية
فما إن رأت الظباء أنكيديو حتى ولّت هاربة
وهربت من قربه وحوش البرية
ذعر أنكيديو ووهنت قواه
خللته ركبته لما أراد اللحاق بإلفه من حيوان البرية
أضحى أنكيديو خائر القوى لا يطيق العدو كما كان يفعل من قبل
لكنه صار فطناً واسع الحس والفهم » .

وأخيراً لم يكن باستطاعة أنكيديو أن يفعل شيئاً سوى أن يرجع ويقعد عند قدمي الفتاة ويطليل النظر إلى وجهها .
عندئذ أدركت الفتاة أن أنكيديو المتوحش قد استأنس وأنه استسلم للأمر الواقع . فعرضت عليه الذهاب معها إلى
الوركاء حيث يقيم البطل جلجامش ، وسرعان ما قبل أنكيديو العرض وقال لها إنه متلهف لرؤيته ومنازلته ، وفي مدينة
الوركاء كان ظهور النذ المرتقب (أنكيديو) هاجساً أقض مضجع جلجامش نفسه . ففي ذات ليلة رأى جلجامش
حلياً ، رأى فيه إحدى النجوم وهي تهوي على الأرض في مدينة الوركاء ، وأنه لم يستطع رفعها أو تحريكها من الأرض
رغم ما أوتي من قوة ، وأن أهل الوركاء تجمعوا حولها وراحوا يقبلونها . ولما استفاق جلجامش من نومه ذهب إلى أمه
وقص عليها رؤياه . فقالت له أمه إن غريباً له سيظهر عما قريب وسيكون مماثلاً له في البأس والقوة ، لكنه سيصبح رفيق
العمر الذي لا يخلّله .

كان انتقال أنكيديو من حياة البرية إلى حياة المدينة المتحضرة مسألة عرضت لها الملحمة ببراعة متناهية . لقد صار
لزاماً على أنكيديو الذي ألف مصاحبة الحيوان في البراري ، أن يتعلم كيف يأكل ويشرب ، وكيف يفتسل ويدهن جسمه
بالزيت ، ويتعطر بالطيب ، ويرتدي ملابس نظيفة مثل سائر الناس :

« شب أنكيديو على رضاع لبن الحيوانات البرية
ولما وضعوا أمامه طعاماً تحير واضطرب
وصار يطيل النظر إليه
أجل ! لا يعرف أنكيديو كيف يؤكل الحبوب
ولم يعرف كيف يشرب الشراب القوي
ففتحت البقي فاهاً وشاطبت أنكيديو :
كُل الطعام يا أنكيديو فإنها سنة الحياة
واشرب من الشراب القوي فهذه عادة البلاد
فاكل أنكيديو من الطعام حتى شبع
وشرب من الشراب القوي سبعة أقداح

فانطلقت روحه ، وانشرح صدره ، وطرب له ونور وجهه
ثم نظف جسده المشعر ومسحه بالزيت
وأضحى إنساناً ، لبس اللباس وصار العريس .



واصل أنكيكو السير وخلفه الفتاة وهما في طريقهما إلى الوركاء . ولما وصلا المدينة وراحا يتجولان في سوقها الكبير
سرعا ما تجتمع الناس حول أنكيكو وراحوا يطيلون النظر إليه . لقد رأوا فيه المثلل للجلجامش في البنية والقوة وتوسموا
فيه الشجاعة لمنازلة « البطل الجميل » كما كانوا يسمونه . لذلك فرح الناس وهللوا مستبشرين بظهور « البطل النند
الكفؤ للبطل الجميل » . ويبدو من سياق الملحمة أن أنكيكو بقي يتجول في السوق حتى المساء وأنه التقى صدقة بالبطل
جلجامش عندما كان الأخير يهيم بدخول بيت إله الحب اشخاراً (عشتار) ، ربما للقيام على ما يبدو ، بدور الزوج
الإلهي من خلال ما يعرف بين الباحثين بالزواج المقدس (Hierogamos) . فاعترضه أنكيكو ومنعه من دخول
البيت ، وعندئذ غضب جلجامش وهجم على أنكيكو واشتبك الاثنان ، في سوق المدينة ، وأمام الناس ، في صراع
عنيف اهتزت له الجدران وتحطمت لعنفه الأبواب :

« تلاقياً في موضع سوق البلاد

سد أنكيكو باب البيت بقدميه

ومنع جلجامش من الدخول إلى الفرائش

أمسك أحدهما بالآخر وهما متمرسان في الصراع

وتصارعا وخارا خوار ثورين وحشيين

حطبا عمود الباب واهتز الجدار



ويظهر من سياق النص أن الغلبة في ذلك النزال كانت للبطل جلجامش ، إذ ترد الإشارة إلى أن قدميه بقيتا
ثابتتين على الأرض وأنه كان على وشك أن يرفع خصمه إلى أعلى لكنه لم يفعل ذلك . فجأة يزول عنه غضبه ويبدأ ، ومن
ثم يستدير لينصرف تاركاً أنكيكو لحاله . ولا شك في أنه فعل ذلك بدافع من شعوره بالاعتقاد على خصمه ، ولأنه أراد
أن يتخذ من غريمه صديقاً حميماً وعوناً في مقارعة الخطوب والمخاطر بعد أن عرف من كتب مقدار قوته وشدة بأسه في
النزال . وهكذا يتصالح البطالان ويصبحان صديقين حميمين لا يفترقان أبداً .

وفي أحد الأيام كشف جلجامش لصديقه أنكيكو عن رغبة شديدة في نفسه للسفر إلى غابة الأرز البعيدة ، ربما من
أجل أن يخلد اسمه هناك في سجل الأبطال الخالدين أو من أجل أن يغلب الوحش خبابا الذي ملأ اسمه الدنيا رعباً .
فحضره أنكيكو من منية القيام بمثل تلك الرحلة البعيدة والشاقة ، لكنه لم يجيد بدءاً أمام إلحاحه الشديد على السفر إلا

الموافقة على مرافقته في نهاية الأمر . هنا تنتقل الملحة إلى ذكر الأعداد - والأجراءات التي كان لابد من اتخاذها لانجاز الرحلة . فقد أوعز جلجامش إلى السكاكين ليصنعوا ما يحتاج إليه من سيوف وفؤوس ، وبصفته ملكا في الوركاء ، كان لابد على جلجامش أن يستأذن مجلس شيوخ المدينة بالسفر ويحصل على موافقته ، لأنه يمثل أعلى سلطة في المملكة . قال جلجامش وهو يخاطب شيوخ المدينة :

« اسمعوا يا شيوخ الوركاء ذات الأسواق
أريد أنا جلجامش أن أرى من يتحدثون عنه
ذلك الذي ملأ اسمه البلاد أن بالرعب
عزمت أن أغليه في غايه الأرض
وسأسمع البلاد بأنباء ابن الوركاء
يقول عني : ما أشجع سليل الوركاء وما أقواه
سامد يدي واقصّ الأرض
فأسجل لنفسي اسما خالدا »

لكن شيوخ المدينة لم يعطوه موافقتهم لأنهم كانوا يخشون عليه من أخطار تلك المغامرة وبخصوصا أن غابة الأرض كان يحرسها الوحش خبابا الذي « زفيره عباب الطوفان ، وقفه نفاث اللهب ، وانفاسه الموت الزؤام » . غير أن جلجامش أبى أن ينصاع وأصرّ على السفر ومنازلة خبابا . عندئذ لم يجد شيوخ الوركاء بدّا من الموافقة ومباركة سفره والدعوة له بسلامة العودة . ثم أمروا له بسلاحه : السيف والفأس والقمص والجمعة ، وخاطبوه ناصحين :

« أيها الملك كنا نطيعك في مجلس الشورى
فاستمع إلينا وخذ بمشورتنا أيها الملك
لا تتكل على قوتك وحدها يا جلجامش
تبصر أمرك واشمِ نفسك
دع إنكيدو يسير أمامك فإنه يعرف الطريق وقد سلكه
إنه يعرف الطريق إلى غابة الأرض دعه يتوغل في مسالك خبابا
وأن من يسير في الظلمة يجمي صاحبه
ليأخذ الخلد ويتبصر في حماية نفسه
وعسى شمس أن يجعلك تنال رغبتك
وعساه أن يرى عينيك ما قاله فمك
وأن يفتح لك السبيل المسدود
ويفتح الطريق لمسارك ، ويمهد مسالك الجبال لقدميك »

ثم قصد جلجامش ورفيقه أنكيكو معبد المدينة حيث تقيم الآلهة ننسون أم جلجامش لتبارك وتدعو لها بالنجاح .
ولعلّت الآلهة ننسون ما أراد جلجامش بعد أن قدمت الصلوات وأحرقت البخور ، ثم قالت وهي تخاطب الآلهة شمس
داعية إياه أن يحفظ ابنها ويعيده إلى الوركاء سالماً مظهرًا :

« علام أعطيت ولدي جلجامش قلباً مضطرباً لا يستقر
والآن وقد حشنته فاعترزم سفراً بعيداً إلى موطن حبابا
فإنه سيلاتي نزالاً لا يعرف عاقبته
ويسير في طريق لا يعرف مسالكها
فحق اليوم الذي يذهب فيه ويعود
وحق يبلغ غابة الأرز
ويقتل حبابا المارد
ويحوم من على الأرض كل شرمقته . .
عسى أن توكل به حراس الليل والكواكب وأباك الآلهة سين
حينما تحتجب أنت في المساء »

بعد ذلك التفت أم جلجامش إلى أنكيكو فأوصته خيراً بابنها ثم أهدته عقداً من الجوهر شدته حول عنقه « ليكون
موتفاً منه » على حد تعبير الملحمة .

هنا ينخرم النص وثنائي فجوة كبيرة كانت تحتوي في الأصل على تفاصيل المصاعب والأحوال التي لقيها جلجامش
وأنكيكو وهما في طريقهما إلى غابة الأرز . ويبدو من بقايا النص أنها قطعاً مسافة طويلة تقترب من ١٦٠٠ كم قبل أن
يصلوا إلى هناك .

لوجدنا عند مدخلها حارساً فقتلاه . وبعد ذلك دخلا الغابة وراحا يتجولان في أرجائها وهم يتنبعون المسالك التي يسير
فيها العفريت حبابا . بيتنا كان جلجامش يقطع أشجار الأرز ، سمع حبابا وقع فأسه الثقيلة فغضب وصاح وزعجر ثم
هجم على الصديقين اللذين أصيبا بالذعر لهوله وشدة بأسه . فاختذا يتضرعان العاتية اللاله شمس عسى أن يمد لها يد
العون . وسرعان ما استجاب شمس لدعوتها فسخر لها الريح العاتية التي أوهنت قوى حبابا وثلّست حركته . وعندئذ
استسلم لها وراح يتضرع لأن يبقيا عليه . وكاد جلجامش أن يستجيب له ، لكن رفيقه أنكيكو أبى إلا أن يقتله .

هكذا حقق جلجامش رغبته في الوصول إلى غابة الأرز والتغلب على العفريت حبابا الذي لم يستطع أحد من قبل
منازلته . ثم عاد الصديقان إلى مدينة الوركاء وقررا إقامة احتفال كبير بمناسبة سلامة العودة والنصر على حبابا . بعد
ذلك تصف الملحمة كيف أن جلجامش راح يستعد لذلك الاحتفال . فتذكر أنه غسل شعره وأرسل جدائله على كتفيه ،
ثم خلع ملابسه الوسخة وارتدى حلة نظيفة مزركشة ربطها بزئار . ولما وضع البطل تاجه على رأسه رفعت إليه الآلهة
عشتار عينيها فأسرها بجمالها وحسن هيئته . ولكن لما نادته ، وعرضت عليه أن يتزوجها ، راح جلجامش يسخر منها

ويعمد لها عشاقها الذين خانتهم وتنكرت لهم . فغضبت الآلهة عشتار من جلجامش غضبا شديدا ، وطلبت من أبيها أنور إله السماء ، أن ينتقم لها فينزل الثور السماوي ليفتك بالوركاه وأهلها . لكن البطل وصديقه أنكيكو استطاعا منازلة الثور وقتله . ثم سارا بعد ذلك فرحين مزهوين في شوارع الوركاه . كان جلجامش يسأل الصبايا من وقت لآخر فيقول : « من الأجد بين الأبطال ومن الأزهي بين الرجال ؟ » فيجيبه : « جلجامش الأجد بين الأبطال ، جلجامش زين الرجال »

إلى هنا والأمر تسير كما تمنى البطل جلجامش وأراد . لقد حقق كل ما يصبو إليه قلبه من أمنيات عندما وصل إلى غابة الأرز لتخليد ذكره بين الأبطال ، واستطاع التغلب على العفريت خبايا الذي ملأ اسمه البلدان بالرعب . ثم إنه تغلب على الثور السماوي في عرض رائع أمام جماهير الوركاه . وأخيرا فهو ما يزال ذلك « البطل الجميل » الذي يأسر بجماله وقوته قلوب الحسان وفي مقدمتهن إلهة الحب وربة الحسن عشتار . ولكن عند هذا الحد أيضا بدأت الملحمة تتخذ منعطفًا جديدًا هو البداية للنهاية المأساوية التي جعلتها الآلهة من نصيب البشر . أجل البداية « لطريق أرض اللارجمة » - الموت ، الموضوع الرئيسي للمحمة جلجامش . هنا في بداية الرقيم السابع تبدأ الملحمة الحداث من حلم رآه أنكيكو وعن مرضه المفاجيء . « لقد رأى أنكيكو في المنام أن الآلهة تجتمع لتقرر موته لأنه قتل خبايا والثور السماوي . فأنابه حزن شديد وراح يلعن الساعة التي رأى فيها الصيد والبقي » ، فلولاها ل بقي سعيدا محبوب البراري مع الظباء وحرر الوحش . ثم اشتد بأنكيكو المرض وعادته أحلام مخيفة رأى فيها صورا مفزعة من عالم الأموات « أرض اللارجمة التي حرم ساكنوها من النور ، الذين لا يجدون غير التراب طعاما والطين قوتا . . . » . وأخيرا مات أنكيكو فحزن عليه جلجامش حزنا شديدا وبكاء مفرًا ، وراح بعبارة تفيض للما وحسرة . قال جلجامش وهو يرثي رفيق العمر ، صديقه أنكيكو :

« اسمعوا أيها الشيوخ وأصغوا إليّ
من أجل أنكيكو غلي وصاحبي أبكي
أجل . . . من أجله أنوح نواح النكل
إنه الفأس التي في جنبي وقوة ساعدي
إنه الخنجر الذي في حزامي والمجسّر الذي يدرأ عني
إنه فرحتي وبهجتي وكسوة عيدي
لقد ظهر شيطان رجيم وسرقه مني
يا جلي يا أخي الأصغر الذي اقتنى حمار
الروشح في التلال والثور في الصحاري
أنكيكو يا صاحبي وأخي الأصغر
الذي اقتنى حمار الروشح في التجاد والنمر في الصحاري
تغلبنا معا على الصعاب وارتقينا أعالي الجبال
ومسكننا بالثور السماوي ونحرنناه

قهرنا حبايبا الساكن في غابة الأرز

فأي سنة من النوم هذه التي غلبتكم وتمكنت منك ؟

طواك ظلام الليل فلا تسمعني »

لكن أنكيديو « لم يرفع عينه ، فجلس جلجامش قلبه فوجدته لا ينبض . عندئذ برقع صديقه كالعروس وأخذ يزار حوله كالأسد . ثم نفث شعره ومزق ثيابه ورماها على الأرض وامتنع عن تسليم صاحبه إلى القبر ستة أيام وسبع ليال إلى أن غطى وجهه الدود »

كان موت أنكيديو مصيبة شديدة الوقع في نفس جلجامش . لقد صار شيخ الموت يلاحقه ويفزع له ليل نهار ، لأنه أدرك عن كثب أن الموت سيقتفه هو الآخر ، عاجلا كان ذلك أو أجلا ، مثلما قهر بئله ونظيره أنكيديو . وسوف تعود إلى هذه النقطة بالذات لنستمع إلى جلجامش نفسه وهو يتحدث عن مشاعر الخوف والفزع التي صارت تنتابه بعد وفاة صاحبه .

لبس جلجامش جلد سبع وهام على وجهه في البوادي باحثا عن رجل الطوفان اوتنابشتم ليسأله عن سر حصوله على الخلود . وبعد مسيرة طويلة ومضنية وصل إلى بوابة جبال ماشو التي كان يحرسها مخلوقات غريبة مركبة على هيئة رجال - عقارب ، وماكاد هؤلاء ليسمحوا لجلجامش بالمرور لولا أن أحد أولئك الرجال وزوجه عرفا شخصه وطبيعته الالهية - « ثلثة إله ، ثلثة الاخريش » . وبعد أن دخل البوابة الجبلية ، وجد جلجامش نفسه في عمر طويل تلقه ظلمة حالكة . ورغم ذلك فإنه واصل المسير ساعات طويلة في ظلام دامس لا يرى من حوله شيئا . وبعد ساعات أخرى من السير والجهد لاح له بصيص من نور في نهاية الممر الجبلي . ولما خرج وجد نفسه في جنيته غناء تحمّل أشجارها ثمارا من أحجار كريمة . ثم واصل السير مرة أخرى إلى أن صار على مقربة من حانة عند ساحل البحر تديرها امرأة اسمها سدوري والتي تعرف أيضا « بصاحبة الحانة »

ولما أبصرت صاحبة الحانة جلجامش أفزعها منظره لأول وهلة وراحت مسرعة لتوصد الباب في وجهه . كان شعره كئا طويلا وعليه لباس مهلهل هو بقايا من جلد سبع ، وقد بدا واضحا على وجهه الشحوب والتعب من السفر الطويل . لكنها سرعان ماعرفته وأدركت طبيعته الالهية مثلما فعل الرجل - العقرب وزوجه عند بوابة جبل ماشو . فراحت تتسأله عن سر مجيئه إلى هذا المكان القاصي وعن أسباب تحميله عناء ومشقة سفره البعيد . فقال جلجامش وهو يجيب صاحبة الحانة سدوري :

« إنه أنكيديو صاحبي ونجلي الذي أحببته حباً جماً

لقد انتهت إلى ما يصير إليه البشر جميعاً

فبكيت في المساء وفي النهار

ندبته ستة أيام وسبع ليال

معللاً نفسي بأنه سيقوم من كثرة بكائي ونواحي

وامتنعت عن تسليمه إلى القبر

أبقيته ستة أيام وسبع ليال

حتى تجتمع الدود على وجهه » .

ويسترسل جلجامش في حديثه مع صاحبة الحانة سدوري ليبرعها في أعماقه من فزع وهلع من شبح الموت الذي صار يلاحقه فيقول :

« لقد أفرغني الموت حتى همت على وجهي في الصحاري
إن النازلة التي حصلت بصاحبي تقض مضجعي
آه ! لقد غدا صاحبي الذي أحبيت تراباً
وأنا ، سأضطجع مثله فلا أقوم أبد الأبدن » .

وأخيراً يتسامل بطلنا من صاحبة الحانة ويستعطفها لأن تحببه فيقول : والآن يا صاحبة الحانة ها أنا أطيل النظر إلى وجهك ، أليكون في وسعي ألا أرى الموت الذي أخشاه وأرهبه ؟ » .

وتحبيه صاحبة الحانة أنه يستحيل عليه تحقيق هذه الأمنية ، وتذكره أن الموت حقيقة ملازمة للحياة وأنه نهاية لها . أجل لقد ذكرته أن الموت قدر فرضته الآلة على الإنسان منذ اللحظات الأولى للخلقة ، وهو قدر لا مفر منه . والواقع كان بالإمكان أن تأتي ملحمة جلجامش إلى نهاية طبيعية عند هذا الحد لولا أن أضيف لها قصة الطوفان التي استمدت تفاصيلها ، كما قلنا في البداية ، من قصص سومرية وبابلية منفصلة . وعلى أية حال ، تذكر الملحمة أن صاحبة الحانة أشفت على جلجامش في نهاية الأمر ودلته على ملاح اسم أورشانا ليأخذه بسفينته إلى الرجل الخالد أوتنابشتم الذي يسكن على الساحل الآخر من البحر . وعبر جلجامش بحر الموت بمساعدة الملاح ووصل إلى حيث يقم رجل الطوفان وزوجه . وعندما التقى جلجامش برجل الطوفان ، الذي كافأته الآلة بالخلود لإنقاذه نسل البشرية من الدمار ، قص عليه ما حل برقيقه أنكيادو وروى له كيف أن الموت صار يخيفه ويرعبه منذ ذلك الحين وأنه جاء يسأله عن سر حصوله على الخلود . هنا يبدأ رجل الطوفان بالحديث عن الطوفان العظيم الذي غمر الأرض والذي يشبه في تفاصيله القصة التوراتية المعروفة . وكيف أنه استطاع إنقاذ البشرية من الغناء بسفينة رست في النهاية على جبل اسمه نيسير . وقال أوتنابشتم إنه خرج بعد ذلك من السفينة وقدم القرابين للآلة فتجمعت من حوله وقررت أن تكافئه وزوجه بالخلود فصارا في مصاف الآلهة . ثم تسامل رجل الطوفان وقال مخاطباً جلجامش : ولكن من الذي سيجمع الآلهة من أجلك لتمنحك الحياة الأبدية ؟

من جهة أخرى أراد رجل الطوفان أن يفهم جلجامش بأنه يسعى وراء شيء يستحيل تحقيقه . وزيادة منه في تذكير جلجامش بأنه ليس إلا مجرد إنسان يعيش ويموت وأن طاقاته وقدراته محدودة ، فقد طلب أوتنابشتم منه أن يتمتع عن النوم ستة أيام وسبع ليال . فقبل جلجامش التحدي أملاً في كسب الرهان والحصول على سر الخلود . ولكن سرعان ما غلبه التعاس وغط في نوم عميق . ولما استفاق وجد أنه نام عدة أيام أشرتها زوجة أوتنابشتم على الجدار كما أحسها عدلاً بأرغفه من خبز وضعتها عند رأسه وهو نائم .

وهكذا فشل جلجامش في اجتياز الاختبار . عندئذ أمر أوتنابشتم ملاحه أن يأخذه ويرجعه إلى الوركاء ، إذ لا جدوى من بقاءه بعد ذلك . ولما ركب جلجامش السفينة وأوشك الاثنان على الإبحار أشفت عليه زوج أوتنابشتم وعز عليها أن يرجع خاوي اليدين . فطلبت من زوجها أن يكافئه بشيء ما ، يأخذه معه إلى المدينة . فاقترب رجل الطوفان من جلجامش وكشف له عن سر من أسرار الآلهة . قال له أن يغوص إلى قاع البحر ويستخرج نباتاً شوكياً له فعل عجيب ، فهو يمنح آكله شباباً متجدداً ودائماً . وفعل جلجامش كما أمره رجل الطوفان وغاص إلى قاع البحر بعد أن ربط

حجراً ثقيلًا بقدميه ، ثم استخرج النبات الذي سمته الملحمة « يعود الشيخ إلى صباه » . وكان جلجامش فرحاً به أشد الفرح حتى إنه عزم على أن يعطي منه أهل مدينته لياكلوا ويستعيدوا شبابهم .
 سار جلجامش والملاح اورشئابا يقصدان الوركاء وفي الطريق نزل جلجامش عند بئر ليبترد ويغتسل فشمت الأفعى شدا النبات السحري ، فتسللت إليه واختطفته .
 وهكذا فوتت على جلجامش وعلى البشرية جماعاً فرصة أخيرة للحصول على الخلود .
 نصيحة سدوري صاحبة الحانة لجلجامش :

« إلى أين تسعى يا جلجامش
 إن الحياة التي تبغي لن تمح
 حيثما خلقت الآلهة العظام البشر
 قدرت الموت على البشرية
 واستأثرت هي بالحياة
 أما أنت يا جلجامش ، فليكن كرشك مملوءاً على الدوام
 وكن فرحاً مبهجاً نهار مساء
 وأقم الأفراح في كل يوم من أيامك
 وارقص والعب مساء نهار
 واجعل ثيابك نظيفة زاهية
 واغسل رأسك واستحم في الماء
 ودلّل الصغير الذي يمسك يديك
 وافرح الزوجة التي بين أحضانك
 وهذا هو نصيب البشرية » .



ملاحظة :

بخصوص الترجمة العلمية لنص الملحمة البابلية إلى الإنكليزية مع مقدمة مركزة وإلية ، انظر .

Spelser, "The Epic of Gilgamesh", in :

James Pritchard, The Ancient Near Eastern Texts, (1950), 2nd ed. 1955, 3rd ed. 1969.

حول ملحمة جلجامش ، دراسة وترجمة وتعليقاً (في العربية) انظر :
 الأستاذ طه باقر : (ملحمة كلكامش) (الطبعة الرابعة) بغداد ١٩٨٠ ، المقاطع المختارة في هذا البحث من ترجمة أستاذنا الفاضل طه
 باقر .

تمهيد :

هوميروس شاعر الملاحم اليوناني الذي غطت شهرته الأفاق ، يقول عنه أفلاطون إن من تتسنى له فرصة فهم هوميروس يمين على أساليب الفنون جميعا هيمنة تامة^(١) . ويعتبر هيراطليونيوسي أشعاره منبعاً لا يذهب معينه من الورع الديني والحكمة الفلسفية^(٢) .

اختلف الكتاب الاغريق أنفسهم في تحديد الفترة أو العصر الذي عاش فيه بدقة ، وذهبوا في سبيل ذلك مذاهب شتى . فيقول بلوتارخوس إن هوميروس عاش بعد الحرب الطروادية بوقت وجيز^(٣) ، إلا أن تسيوبوبسوس يطيل أمد هذه الفترة الى مدى خمسة قرون^(٤) ، أما هيرودوت فيقرر أنه عاش في منتصف القرن التاسع قبل الميلاد^(٥) . ولعل هذا التباين الواضح في الآراء يقوم دليلاً على أن الاغريق أنفسهم لا يعلمون أكثر مما نعرفه نحن عن هذا الشاعر ، كما أن نتائج الحفريات لا تقدم ما يحسم هذه الافتراضات بصورة قاطعة . ولم تكن نتائج أبحاث المحدثين بأفضل مما ذهب اليه القدماء ، فعنها ما يرجع العصر الذي عاش فيه هوميروس إلى القرن السابع ق . م . لكن الغالبية الكبرى تفضل تحديد القرن التاسع ق . م . كأفضل الفروض لذلك .

كذلك تسابق الكثير من المحدثين الى الادعاء أنه منها ، ومن هذه المدن مدينة كولوفون ، وبخيسي^(٦) وسمورنا^(٧) وكوما ، ولما كانت كل هذه المدن تركزت على الساحل الأيوني (تركيا في الوقت الحاضر) ، فيمكن التأكيد أن هوميروس أيوني الأصل .

خصائص التشكيل الفني في إلياذة هوميروس

هامي عبد الواحد خضرة

Plato, Ion 539 d.

(١)

(٢) (دكتور أحمد عثمان ، الشعر الإغريقي ، تراثا إنسانياً عاماً . سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ١٩٨٤ ص ١٣ .

Plutarchus, The Parallel Lives, With an English Translation by B-Berrin, London, 1955, Vita. Hom. A 5.

(٣)

Theopomp Pus, Apud Clemens Alexandrinus, Stromateis, I. 117.

(٤)

Herodotus, With an English Translation, by. A.D. Godley, London, 1964, ii53

(٥)

Lyra Graeca, with an English Translation, by J.M Edmonds, London, 1966, Semonides Fr 29

(٦)

Pindar, Odes, with an English Translation, by J.E. Sandys, London, 1964, Fr. 279.

(٧)

وكما تعددت الآراء بالنسبة لمسقط رأسه ، تباينت الآراء كذلك حوله شخصيا . فلقد زعم فريق من النقاد أن هوميروس لم يوجد وأنه شخصية خرافية ، وقال البعض إن اسمه الحقيقي ميسيجينيس ولقب بهوميروس لأنه ، كان أعمى أو لأنه وقع أسيرا في إحدى الحروب ، وآخر هذه الآراء ما يدعى أنه سُمي هوميروس لأنه أبدى اهتماما بتنظيم وتنسيق أشعار من سبقوه .

ولعل الرواية التي تنادي بأن هوميروس كان أعمى قد جاءت من الاعتقاد الشائع لدى مختلف الشعوب بأن المنشدين المحميين كانوا في العادة مكفوفي البصر . كما أن هناك إشارة في القصيدة الهومرية إلى الإله أبوللون تتحدث عن شاعر أعمى من جزيرة خيوس^(٨) ، مما دفع البعض إلى القول بأن الشاعر كان يشير بذلك إلى نفسه .

وملاحم هوميروس أقدم ما وصلنا من الأدب اليوناني . غير أنه من المحتمل أن تكون بذور الشعر الملحمي الأصلية قد جاءت من الأناشيد والتراثيل الدينية التي تنغى بأجساد الآلهة ، والتي كانت تلقى أو تنشد في الأعياد والمهرجانات العامة . ولقد نظم هذه الأشعار شعراء مجهولون أو بالأحرى أسطوريون إذ لا نعرف عنهم شيء الكثير^(٩) .

وخلف الأشعار الهومرية إذن يقبع ماض طويل وتراث عريق من أعمال أدبية لم تصل إلينا لأنها في غياب تدوين الأدب لم تكتب ، بل أقيمت شفاهة وتناقلتها الأجيال قرنا بعد قرن من خلال الرواية المسموعة لا الصحف المقروءة . وبشيء من اليقين يمكن العودة بهذا الأدب المفقود إلى حوالي ١٦٠٠ - ١٢٠٠ ق . م . أي إلى عصر الحضارة التي سماها القدامى بالحضارة الأخية ، وتحمل اسم الحضارة الموكينية ، ويطلق هوميروس على أهل ذلك العصر اسم « الأخيون » أو « الأرجيون » أو « الداثانيون » إلا أن الاسم الأول هو الأكثر شيوعا وشمولا^(١٠) .

المشكلة الهومرية :

وتنسب إلى شاعرنا هوميروس ملحمتا الإلياذة والأوديسا . ولقد نارت حولها مشكلة قديمة قدم عصر الاسكندرية ، إذ كان زنودوتوس (حوالي ٢٨٥ ق . م) ، وأريستماخوس (القرن الثاني ق . م) ، أول من ارتاب في وحدتها ، وتعددت الآراء في هذا الصدد وتفرعت حتى أدت إلى ما يسمى بالمشكلة الهومرية . وتتلخص هذه المشكلة في عدة آراء ، الرأي الأول ومؤداه أن الإلياذة ليست بأكملها من نظم هوميروس ، وأن الشاعر نظم فقط عددا كبيرا من أناشيدها ، أما باقي الأناشيد فقد نظمها جماعة من الشعراء المقلدين ، وحجبتهم في ذلك أن الكتابة لم تكن قد عرفت حتى ذلك التاريخ وأن الذاكرة لم تكن في استطاعتها أن تعي هذا الإنتاج الضخم ، إذ يبلغ طول الإلياذة ما يزيد على خمسة عشر ألف بيت من الشعر . ورغم أن هذه النظرية قد سادت فترة طويلة إلا أنها لقيت معارضة شديدة ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر ، عندما أكد النقاد الفرنسيون أن الإلياذة من نظم شاعر واحد . وساندتهم في رأيهم هذا

(٨) Hesiod, And the Homeric Hymns, With an English Tranlation by H.G. Evelyn. white London, 1966, Hymn, to Apollo, I, 172.

(٩) د . أحمد عثمان ، المرجع السابق - ص ١٧ .

(١٠) د . أحمد عثمان ، نفس المرجع - ص ١٨ .

الناقد البلجيكي البرت سيفيرنس الذي عكف على دراسة هذا الشكل زهاء ربع قرن من الزمان ، واستند في دراسته على الأدلة اللغوية والتاريخية ، التي أكدت أن الاللياذة من نظم شاعر واحد هو هوميروس ، وأن ما بها من تناقض في بعض الأجزاء ، يرجع إلى الإضافات أو التعديلات التي أدخلت عليها من بعده^(١١) .

واتخذ النقاد من ملحمة الأوديسا نفس الموقف الذي اتخذوه من الاللياذة ، ولكن الأوديسا كانت أكثر تماسكا واتفاقا ، إلا أنها مع ذلك أثارَت مشكلة أخرى ، فزعم بعض النقاد أن ناظم الاللياذة شاعر آخر غير ناظم الأوديسا ، فقد لاحظوا وجود خلافات في بعض الألفاظ ونهايات الأعراب . لكن المفارقات البسيطة التي عثروا عليها لا تنهض دليلا قويا على صحة ما ذهبوا إليه لأننا نجد نماذج كثيرة من هذا القبيل لدى الكتاب المخضرمين^(١٢) .

وكلمة البانعة (Ilias Iliadas) مشتقة من كلمة إليون Ilion أو إليوس Ilios وهو اسم من أسماء مدينة طروادة ، وتعني قصة الحرب التي دارت رحاها في إليون .

وقد قسم الباحثون في عصر الاسكندرية الملحمة إلى أربع وعشرين أنشودة ، ويبدو أن سبب ذلك هو تقسيم المخطوط الأصلي إلى أربع وعشرين لفافة من ورق البردي سطرت عليها الملحمة أول الأمر .

ملحمة الاللياذة :

ومهما تعددت الآراء بالنسبة للدوافع الحقيقية للحرب الطروادية ، سياسية كانت أو اقتصادية ، فما لا شك فيه أن موقع طروادة مكانها من السيطرة على الممر الاستراتيجي أي مضائق الدردنيل والبوسفور البحرية التي تصل البحر الابيحي بالبحر الأسود ، كما أنها فيما يبدو كانت تتحكم في الطريق التجاري القادم من الشرق والمتجه إلى جنوب أوروبا . إلا أن الشاعر يسوق لنا سببا آخر في قصة باريس بن برياموس الذي كان يرعى الأغنام فوق جبل إيدا ، حين التقى بثلاث ربات هن : أفروديتي ، وأثيني ، وهريرا ، اللاتي طلبن منه أن يحكم أيهن أحق بالتفاحة الذهبية التي تركتها لمن ربه النزاع (اريس) وكتبت عليها « لأجلهن » . وفي أثناء التحكيم ، بالغت كل ربة في الوعود التي سوف تحققها له ، وكان وعد الربة أفروديتي أن تزوجه بأجل امرأة في العالم القديم ، وأغراه هذا الوعد فحكم بالتفاحة للربة أفروديتي التي نصحتها بالتوجه إلى أمبرطة حيث تقيم هيليني زوجة نيلادس ، شقيق أجاثمنون . وفي نفس الوقت أشعلت الربة أفروديتي حبا متاجبا في قلب هيليني تجاه باريس في أثناء زيارته لزوجها ، بعد ذلك شجعتها الربة على الرحيل معه وترك بيت زوجته وابنتها هيرميوني .

ويتملك الغضب كل ملوك بلاد اليونان للهاتئة التي حلت بهم نتيجة اختطاف باريس لهيليني . ويذكرهم نيلادس بالمعهد الذي قطعوا على أنفسهم أمام والد هيليني عند خطبتها ، والذي يقضي بمساعدة من يقع عليه اختيار هيليني زوجا ضد أي عدو محلي أو أجنبي ، ويجب جميع القادة ويعلمون حملة حرية قوامها ألف سفينة حربية ، تحت قيادة أجاثمنون ، شقيق نيلادس ، وذلك لاسترداد هيليني وتدمير مدينة طروادة ، وتستمر الحرب الطروادية بين الفريقين سجلا لا تحشر سنوات كاملة . يصف لنا الشاعر الأحداث التي دارت في الشهرين الأخيرين منها .

(١١) د. محمد صقر خفاجة ، تاريخ الأدب اليوناني ، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ، سنة ١٩٥٦ - ص ٤١ ، ٤٢ .

(١٢) المرجع السابق - ص ٤٢ - ٤٣ .

ويبدأ هوميروس الملحمة بالدعاء لربات الفنون ليلهمنه الانشاد ، ثم يحدثنا عن اغتصاب الأخيين لابنة كاهن الاله أبوللون ، وكيف أن القائد أجاممنون رفض ردها لأبيها . مما دعا الاله أبوللون الى الانتقام من الجيش اليوناني بأن سألط عليهم وباء فتاكاً . وبعد استشارة نيومة الاله أبوللون عن سر هذا الوباء وكيفية رد خطره ، يذكرهم الاله بضرورة رد الفتاة الى والدها . فتثور ثائرة القائد أجاممنون ، ويرضخ آخر الأمر لرد الفتاة لوالدها شريطة الحصول على غيرها من محظيات القادة الآخرين . ويقع اختياره على برسيس محظية أخيليوس الذي تملكه الغضب الشديد هو الآخر مما دعاه الى الانسحاب من ميدان القتال احتجاجاً على هذا التصرف . ويجلس في خيمته حزينا يشكو لأمه الحورية تينيس سوء معاملة الجيش اليوناني له ، وتذكر الجميع لمواقفه الجليلة .

وترفع الحورية تينيس الأمر للرب زيوس الذي ينزل الهزائم المتوالية على الجيش اليوناني . وفي النشيد الثاني من الالباندة ، يرسل زيوس الى أجاممنون حلياً كاذباً يعده فيه بالانتصار على الجيش الطروادي إن هو أقدم على مهاجمته . وفي الصباح ، وقبل الاستعداد للهجوم تظاهر بأنه يفكر في إنهاء القتال والعودة الى الوطن . واذ بالجنود يملكون فرحاً ويسرعون نحو السفن حاملين أمتعتهم . لكن قادة الحملة ، الذين كانوا يعرفون الحقيقة ، يجادلون منهم بل ويتمكنون من اقناعهم بالاستمرار في القتال .

وفي النشيد الثالث يتحدث بارسيس الجيش اليوناني ، ويتقدم بعرض لمبارزة فردية بينه وبين منيلاوس فإن هو انتصر في هذه المباراة احتفظ بهيليني ، ورجع الجيش اليوناني الى بلاده دون استعادتها ، أما اذا انتصر منيلاوس فإنه يسترد هيليني الى جانب حصوله على تعويض عما لحق باليونان من خسائر . ويوافق الفريقان على شروط المباراة . وكاد منيلاوس أن يفتك بباريس لولا تدخل الربة أفروديتي التي تنقله وفاء لوعدها بالوقوف بجانبه . وفي أواخر هذا النشيد ينقلنا الشاعر الى مجلس الالهة ليكشف لنا عن مدى الانقسام الذي حل بمجلس الالهة . فريق ينأخر الطرواديين ، وفريق آخر يؤيد اليونان . وتشتد حدة القتال بين الجانبين خلال الأناشيد الثلاثة ، الرابع والخامس والسادس ، ويتوقف هذا القتال بعقد هدنة بين الطرفين في الأناشيد السابعة .

ثم يستأنف القتال في الأناشيد الثامنة ، بعد أن يمنع زيوس جميع الالهة من الاشتراك في المعركة ، فترجع كفة الطرواديين ، مما يضطر أجاممنون الى أن يعقد مجلساً لقادة الحملة في الأناشيد التاسعة للشاور في أمر الاستعداد للرحيل والعودة الى بلاد اليونان . لكن القادة يعارضون هذا الرأي ، ويقررون ارسال وفد الى خيمة أخيليوس لاسترضائه للعودة الى ميدان القتال ، لكن أخيليوس يرفض عرضهم .

ولما اشتدت المعارك خلال الأناشيد من العاشر حتى الخامس عشر ، وجرح أجاممنون ، حاول باثرومكوس اقناع أخيليوس بضرورة العودة الى ميدان القتال بعد أن أصبح موقف الجيش اليوناني حرجاً . لكن الأخير يرفض الاستجابة لهذا الرجاء ، ويكتفي بالسباح لصديقه باثرومكوس بأخذ أسلحته والتوجه الى ساحة القتال ، فترجع كفة الجيش اليوناني الى حد ما . لكن هيكتور يلاحق باثرومكوس الى أن يقتله .

ويخصص هوميروس الأناشيد الأخيرة من السابع عشر حتى الرابع والعشرين بأجاء البطل أخيليوس . فعندما علم أخيليوس بمقتل صديقه الحميم باثرومكوس طلب من والدته الحورية تينيس أن تعد له أسلحة بدلاً من التي نفذت

مع صديقه باترومكوس ثم اندفع الى ميدان القتال يبحث عن جثة صديقه الى أن وجدها ، وأقسم ألا يقدم إليها مراسم الدفن الواجبة حتى ينتقم من هيكتور .

ويلتقي البطلان في الأنشودة الثانية والعشرين ، وتشتد حدة الصراع بينهما إلى أن ينقض أخيلوس على غريمه ويقتله . ويقدم الشاعر لوحتين متقابلتين ، الجيش اليوناني مسرور وسعيد بمقتل عدوه الجبار ، وطروادة حزينة كل الحزن على مقتل بطلها العظيم هيكتور .

وفي الأنشودة الثالثة والعشرين يبدأ أبطال بلاد اليونان في إعداد جنازة باترومكوس ، أما في الأنشودة الأخيرة فنرى أخيلوس يسحب جثة هيكتور ويلف به عدة دورات حول الكومة التي سوف يحرق عليها جثمان باترومكوس ، وهدد أخيلوس بأن يلقي الجثة للطير الجارحة ، ولكن الأب الملك برياموس يتوسل إلى أخيلوس راجيا منه أن يسلمه جثمان ابنه إشتاقا على شيخوخته ، واحتراما للبطل ، ويوافق أخيلوس على ذلك ، ويعود الأب بالجثمان إلى طروادة ليقوم له مراسم الدفن اللائقة .

وننتهي الملحمة بوصف بكاء أندروماخا زوجة هيكتور وهيكونا أمه بأسلوب مؤثر غاية في البلاغة .

تلك درة هوميروس الشهيرة ، وأول عمل أدبي جاءت به عقلية أول شاعر عرفته الانسانية . فلقد أهدى للبشرية هذا العمل الأدبي الخلاق الذي ينم عن عبقرية فريدة عجزت أفلام كثيرة ، منذ ذلك التاريخ وحتى الآن - عن محاكاتها أو حتى الاتيان بما يدانيها في الروعة ، لما فيها من صدق التعبير وحسن الصياغة وعنصر التشويق في السرد .

نالت ملحمة الالياة اهتمام الدارسين والباحثين منذ عصر الاسكندرية حتى العصر الحاضر ، فتناولوها بالدراسة والتحليل والتعليق ، مركزين الأضواء على مواطن الجمال والاعجاز في هذا العمل الأدبي الفريد . ولعل قائمة المراجع في نهاية كتب تاريخ الأدب اليوناني توضح الجوانب العديدة والمتباينة التي أبدع الشاعر في تضمينها هذا العمل الأدبي الكبير .

إلا أن جانباً من الدراسة لم يحظ برعاية مركزية من العلماء والباحثين المتخصصين ألا وهو أسلوب التشكيل الفني (أو التصوير الفني) عند هوميروس ، وخصوصاً ان هذا الأسلوب الراقي في التعبير يدل على أن الشاعر هوميروس قد ملك ناصية الأسلوب الفني للتصوير ، ونجح في تجسيد ما يريد أن يسجله من أحداث ومواقف بطريقة مؤثرة ذات فاعلية عالية .

وقد وقع اختياري على مجموعة من اللوحات الفنية في ملحمة الالياة ، تسع لوحات منها تنتمي الى التصوير الوصفي البسيط ، وثماني لوحات تنتمي الى ذلك التصوير الذي يقرن فيه الصوت بالحركة ، وأربع لوحات لولى الشاعر فيها اهتمامه للألوان لما لها من تأثير مركز على أذهان السامعين . وأخيراً وقع اختياري على تسع صور تمثل أرقى مراحل التصوير الفني ألا وهو التصوير المشتعل على الرمز .

مفهوم التصوير الفني :

يقول أرسطو في كتابه فن الشعر :

"ταῦτα δ' ἐξαγγέλλεται λέξεϊ καὶ δλωτταῖς
καὶ μεταφωραῖς καὶ πολλὰ πάθῃ τῆς λέξεως
ἐστὶ, δίδομεν γὰρ ταῦτα τοῖς ποιηταῖς."

« والشاعر يعبر باللغة ، مع خليط من الألفاظ الغريبة أو الاستعارات وثمة وجوه أخرى كثيرة للتصرف في اللغة يسمح بها للشاعر » (١٣) .

ومنذ عهد أرسطو نادى جميع النقاد بالاستعارة على أنها المقياس الوحيد للعبقريّة الشعرية باعتبار أنها (أي الاستعارة) أداة محترمة للخيال الخلاق (١٤) ، ولم تتل باقيا أساليب التعبير نفس الاهتمام الذي نالته في الكثير من الأبحاث . إلا أن من الباحثين المحدثين من يرى أن التصوير الفني مرادف - من ناحية استخدام الأسلوب - للتشبيه والاستعارة (١٥) . فالتصوير الفني مناشدة للأحاسيس عن طريق الكلمات (١٦) ، كما أنه دليل على عبقرية الشاعر (١٧) .

ويتم تصنيف الصور تبعاً للحاسة التي توجه إليها هذه الصور كالصوت ، والنظر (لون الصورة أو شكلها) والتلوق ، والرائحة والملمس والحركة (١٨) .

ينتج الشاعر الى التصوير الفني لاثارة عواطف سامعيه أو مشاهديه ، وهو في سبيل تحقيق ذلك ، يسلك منهجين مختلفين ، المنهج الوصفي أو المنهج الرمزي :

وهناك من يستخدم المنهجين معا . ومن الواجب أن نتفهم بشيء من الدقة غاية الشاعر من تصويره الفني ، وما إذا كانت الصور الفنية التي يقدمها صورا وصفية أو رمزية أو كليتها معا . والتصوير الوصفي يتحقق بتوخي البساطة في تقديم الشيء وبالإيجاز (١٩) . كما علينا أيضا إدراك منهج الشاعر في التصوير .

أما الاستخدام الرمزي للتصوير الفني فيتمثل في استخدام التصوير في إثارة العواطف والأفكار الكامنة وراء الاحتكام الى الحس . إن الواقعية والاقتصاد ممثلان العلامات المميزة للصورة الجيدة التي تثير خيال القارئ بتفاصيل متعاسكة حية ، والخيال يقوم بالجهد الباقي بمعونة الأفكار المتلاحقة التي أثارها التفاصيل (٢٠) .

Aristotle's Poetics, and Longinus, Demetrivs On Style With an English Translation by W. Hamilton Fyfe; W. Rhy Roberts, London, 1965. (١٣)

Shirley A. Barlow, The Imagery of Euripides, London, 1971, p. 4. (١٤)

Spurgeon C., Shakespeare's Imagery, Combridge, 1965, p. 5. (١٥)

Burton S.H., The Criticism of Poetry, London, 1967, p. 97. (١٦)

Shirley A. Barlow, op. cit. p. 4. (١٧)

Burton. S.H., on. cit. p. 98. (١٨)

Ibid. pp. 104 — 107. (١٩)

Ibid. pp. 109 — 110. (٢٠)

وإذا كان هوميروس شاعر الآيالة والأوديسا قد نال اهتمام الكثير من الكتاب والنقاد فتناولوا شاعرنا بالدراسة والتحليل في جوانب كثيرة ، وحظي أسلوب شاعر الملاحم بقدر كبير من الرعاية والاهتمام وخصوصا استخدامه للاستعارة والتشبيه^(٢٣) ، إلا اني لمست وجود بعض لوحات فنية صورها شاعر الآيالة من آن لأخر في أثناء سرده لأحداث القصيدة . وإن دراسة متأينة لهذه اللوحات المنتثرة والنماس منيج الشاعر في اعدادها سوف تلقى كثيرا من الضوء على عناصر هذا المنهج إكان الشاعر يعتمد بالدرجة الأولى على الصفات البسيطة أم المركبة . وهل فضل أسلوب التصوير الوصفي أم التصوير الرمزي ؟ وأخيرا غاية الشاعر من هذا التصوير . وخصوصا أن الشعراء يلجأون الى التصوير الفني لتثبيت بعض المعاني أو لتأكيد دلالات بذاتها في أنفهام السامعين والتركيز على مواقف معينة تلقى جل عناية الشاعر ويكون لها أهمية خاصة في جرى الأحداث .

ويمكن تقسيم الصور التي وردت بقصيدة الالبائية الى أربع مجموعات : المجموعة الاولى ، وتشتمل الصور البسيطة ، والمجموعة الثانية تختص بالصور المركبة ، والمجموعة الثالثة تتضمن الصور التي أضيف إليها عناصر الصوت والألوان ، أما المجموعة الرابعة فشتمل الصور المركبة التي جمعت عنصر الرمز الى جانب العناصر السابقة الأخرى ، وهذا النوع يعتبر أرقى أنواع التصوير الفني .

التصوير البسيط :

ومن بين النماذج التي ظهرت في قصيدة الالياذة للصور البسيطة ، تلك الصورة التي قدمها الشاعر لكاهن الاله ابوللون في أثناء توجهه الى سفن الاخيين ليطلق سراح ابنته حاملها مغبة تفوق الحصر^(٢٣) . الا ان الشاعر حرص على ان يرسم لنا صورة لهذا الكاهن حين قال ان الكاهن حمل اكليل الاله ابوللون بين يديه فوق عصاه الذهبية ، وكان يتوسل لكل الاخيين^(٢٤) . والصورة على بساطتها هي ثمء من الحورية والتجسيم مضافا الى ذلك لون الذهب .

(21)

(YY)

(10)

(۲۲)

124

وعرض لنا الشاعر نماذج لأسلوب الآخرين في تقديم الدعوات في ثلاث مناسبات : الأولى عندما نهض أجاممنون وسط وفاقه رافعا يديه مرددا الدعوات للألهة^(٢٥) . ثم قبل المسابقة بين كل من هيكتور بن بربان وأوديسيوس ردد الشعب الدعوات رافعين أيديهم إلى الآلهة^(٢٦) . أما المناسبة الثالثة فهي عندما وقف أبناء داناوس إلى جانب سفنهم رافعين أيديهم ، يردد كل واحد منهم الدعوات للألهة^(٢٧) .

وتشارك الصور الثلاث السابقة في وضع واحد ينخرط فيه تقريبا كل من يقدم الدعوات وهو رفع اليدين في أثناء ترديد الدعوات ، وهي حركة هادئة غاية في البساطة ولكنها معبرة ذات دلالة على الضراعة للألهة . وهذا الأسلوب شائع بين البشر حتى يومنا هذا تقريبا .

وتختلف مشاهد الضراعة السابقة هذه عن مشهد الضراعة الذي تم بين الحورية نيبس وإلاله زيوس . فما إن وصلت إلى حيث يجلس إلاله زيوس فوق جبل الأوليمبوس حتى أمسكت ركبتيه بيدها اليسرى ، في الوقت الذي مدت يدها اليمنى إلى أسفل ذقنه وليس في هذه الصورة مثل سابقتها تفاصيل كثيرة ، وإن كانت تتفق معها في هدوء الحركة^(٢٨) .

ومن الصور التي تتميز بهدوء الحركة ، الصورة التي يرسمها الشاعر للجيشين وما يحدث في ميدان القتال في أثناء توقف التلاحم بين الفريقين ، وفي أثناء المباشرة التي كانت على وشك أن تتم بين البطليين - توجه هيكتور إلى المنتصف واحتجز صفوف المقاتلين ممسكا حربته عند المنتصف وأجلس الجنود جميعا . كما أجلس أجاممنون الآخرين المهززين جيدا بدروع السيقات وعلى مقربة من ميدان القتال وعلى شجرة البلوط المقدسة للأب زيوس ، جلس كل من الربة أثينا وإلاله أبوللون في القوس الفضي في هيئة تسرين ، يتمتعان نظرها برؤية المقاتلين ، وقد جلسوا في صفوف متراصة يعجبون بالدروع والخوذات والحرايب . وأصبح لون الجبل في أثناء جلوس الجنود الآخرين والطوراديين أسود كما يسود سطح البحر من الكشكشة التي يسببها هبوب ريح الشمال الغربي التي ثارت حديثا^(٢٩) . ولعل هذا المشهد يعكس جلوس الجنود في سكون ما ، وأكد الشاعر هذا المدلول من نظرة القائد أجاممنون في أثناء وقوفه إلى جنوده الجالسين وإلى دروع السيقات ثم بالنظر إلى هؤلاء الجنود نظرة شاملة من فوق الشجرة من موقع الربة أثينا وإلاله أبوللون ، وكيف أن حركتهم كانت هادئة في أثناء جلوسهم ، كانت تشبه موجات البحر التي تحركها الرياح كما اشتملت الصورة على بعد ثالث في عمقها على لون هولون الجبل .

ويسجل هوميروس في اللوحة التالية صورة حية لمأدبة طعام أقامها أخيليس لضيفه ، وكان في مقدور الشاعر أن يذكر هذه الحقيقة في كلمات قليلة ، إلا أنه حرص على أن يقدم صورة مفصلة لكل ما حدث . فما إن وصل هؤلاء الضيوف ، حتى تكلم أخيليس وأعطى باتروكلوس أذنيه لصديقه العزيز . وألقى بالكتلة الخشبية التي يقطع عليها

Ibid., III, I. 275.

(٢٥)

Ibid., III, I. 318.

(٢٦)

Ibid., XV, II. 367-369.

(٢٧)

Ibid., I. II. 500-501.

(٢٨)

Ibid., VII, II. 60-65.

(٢٩)

اللحم إلى ضوء النيران . ووضع عليها ظهر خروف ، وعزاً سبينة والمعمود القفري لخنزير سمين (٣٠) ، ويكمل الشاعر الصورة حين يقول إن أوتومين أمسك اللحم لأخيلوس ليقطعها إلى شرائح ، وبعد أن قطعها شرائح بعناية ووثبها في الأسياخ . دفع ابن مينيبيوس الرجل الطيب ، النيران تتأجج . بعد أن هدأت النيران ، وزع الحجرات ووضع الأسياخ فوقها . ووضع الأسياخ فوق دعائمها بعد أن نثر الملح المقدس فوق اللحم . وبعد أن شوى اللحم ووضعه في الأطباق ، أحضر الخبز ووزعه على المائدة في سلال جميلة في الوقت الذي قام فيه أخيلوس بشوزيع اللحم (٣١) .

والصورة بأكملها مليئة بحركة هادئة مختلطة بلون النيران ورائحة اللحم المشوي ، ومن الصورة الهادئة البسيطة تلك الصورة التي يصف فيها الشاعر أحد الأبطال في مقره وبين رجاله . كان البطل ورفاقه بنامون خارج خيمته واضعين الدروع تحت رؤوسهم ، لكن حراهم ثبتت في الأرض عند مؤخراتها ، وأخذ البرونز يلعب من بعيد كما لو كان برق الإله زيوس (٣٢) . وهنا يعطينا الشاعر صورة للمقاتلين في أثناء فترة من فترات الاسترخاء ، وكيف بنامون ودرعهم جاهزة تحت رؤوسهم والحراش مشرعة مثبتة في الأرض جاهزة لمن يختطفها بسرعة ويتنظم في خط القتال . أما لمعان معدن برونز الحراش بدرجة وميض برق زيوس ، فيثير الروبة في نفوس الناظرين - على أقل تقدير - في أثناء غفوة الأبطال .

وآخر الصور البسيطة ، تلك التي يصف فيها الشاعر قصر برياموس الجميل ، المزين بالأعمدة المصقولة - وكان مكوناً من خمسين حجرة من الحجر المصقول ، أقيمت الواحدة إلى جوار الأخرى . وعلى الجانب الآخر وداخل الفناء ، توجد اثنتا عشرة حجرة مسقوفة من الحجر المصقول الواحدة إلى جانب الأخرى (٣٣) ، وهذه الصورة هادئة خالية من الحركة . والإشارة إلى الحجر المصقول هي الدليل الوحيد إلى أن البيت هو القصر الملكي ، كما أنها اللوحة الوحيدة التي تشير إلى الملمس . كما أن بناء حجرات بنات برياموس إلى الداخل تشير إلى بعد آخر في الصورة ، بمعنى أن الصورة شغلت الأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق .

الصور التي تهتم بتسجيل الصوت مع الحركة :

وننتقل الآن من هذه الصور البسيطة الهادئة إلى الصور التي اهتم فيها الشاعر بتسجيل الحركة والأصوات إلى جانب تسجيل الصورة . أولى هذه الصور ، تلك التي يصف فيها البعثة المتجهة إلى مقر البطل أخيلوس وسط جنوده . سار أفراد البعثة بجوار البحر ذي الهدير العالمي وهم يرددون الدعوات للإله (٣٤) . والشاعر يجعل من دوي البحر هائل خلفية للصورة الصوتية الممثلة في دعوات أفراد البعثة للإله يوسيدون ، تلك الدعوات التي تترأس الأرض . ويبدو أن الشاعر كان يهدف بهذه المقدمة لجزء آخر من الصورة . فما إن بلغت خيام وسفن الميرميدون حتى وجدوا أخيلوس يسرى

Ibid., IX, 11. 209-210.

Ibid., IX 11. 215-217.

Ibid., X, 11. 150-154.

Ibid., VI, 11. 242-249.

Ibid., IX, 11. 182-183.

(٣٠)

(٣١)

(٣٢)

(٣٣)

(٣٤)

عن نفسه بقيثارة ذات صوت عذب ، أجيدت زخرفتها ، ورصعت بقضيب من الذهب^(٣٥) . ويركز الشاعر على الصورة الصوتية بالتأكيد على علوية ألحان القيثارة . ثم تأكيد قيمة هذه القيثارة بالقول بروعة زخرفتها وحليتها بقضيب من الفضة . وتأكيداً لجميع المعاني السابقة قال الشاعر إن باتروكلوس كان يجلس أمام أخيليوس في صمت يستمع إلى أخيليوس إلى أن ينتهي من عزفه^(٣٦) . ونلمس تحديد الشاعر لمكان الحدث أول الأمر ثم بعد ذلك تسجيل الصورة الصوتية .

ومن الصور الصوتية ، صورة التقاء الجيشين الطروادي والأخي ، حيث التحمت الدروع تارة والحرا ب تارة أخرى . وحيث تصادمت دروع الصدر للمحاربين . لكن عندما اقتربت الدروع ذات البروز وسطها ارتفعت جلبة عالية . عندئذ اختلطت أنات الجرحى بصيحات المنتصرين ، وارتوت الأرض بالدماء^(٣٧) . ويجمع الشاعر في هذه اللوحة بين وحدات الأصوات - ممثلة في صليل الدروع والأسلحة المتباعدة وأنات الجرحى وصيحات الفرع للمنتصرين - وبين لون الأرض التي تحضبت بدماء الجرحى .

أما الصورة التالية ، فهي صورة معركة على شاطئ البحر : الطرواديون يمتطون صهوات جيادهم وهم يصيحون في أثناء هجومهم على الحاجز الذي بناه الأخيون لحماية سفنهم . الطرواديون يدفعون عرباتهم على مؤخرات السفن بحرا ب ذات طرفين مديين في معركة متلاحمة في أثناء وجودهم فوق عرباتهم . أما الأخيون ، على الجانب الآخر ، فقد صعدوا فوق ظهر السفن السوداء ويداؤا بمحاريب برما ح طويلة ذات فواصل ، تلك الرما ح طليت رؤ وسها ببطيئة من البرونز^(٣٨) . وتتجلى عظمة الصورة الصوتية في قول الشاعر إن الطرواديين هاجموا حاطط الأخين بجلبة هائلة *ἡνὶ πύκνῳ* ، يضاف إلى ذلك أصوات العربات الحربية واختلاطها بأصوات المعركة المختلفة من حرا ب ورمما ح ، وخلف كل هذا هدير مياه البحر مع حركة السفن في أثناء اقتال الأخين من فوقها .

وإذا انتقلنا من الصورة الصوتية للقتال الجماعي أو المشترك ، إلى صورة من صور القتال الفردي ، وأخذنا نموذجاً على ذلك محاولة القائد بانداروس بن ليكاؤ ون تصويب سهامه إلى نيبلاوس . يصف الشاعر ما حدث بقوله ، أخذ بانداروس قوسه اللامع المصنوع من قرون الوعل المقتسر^(٣٩) ، ووضع على الأرض بعناية . في الوقت الذي أحاط به زملاؤه الأشداء واضعين دروعهم أمامه قبل أن ينهض الشباب الأخيون أو قبل أن يضرب نيبلاوس^(٤٠) . وينتقل الشاعر إلى وصف مرحلة الهجوم على نيبلاوس بدقة ، فيروي أن بانداروس فتح غطاء جعبة السهام ، وأخذ سهماً

(٣٥)

Ibid., IX, 11. 185-187.

(٣٦)

Ibid., IX, 11. 190-191.

(٣٧)

Ibid., VIII, 11. 60-65.

(٣٨)

Ibid., XV, 11. 384-389.

(٣٩) يستعرد الشاعر من وصف صورة المقاتل وهو يعد نفسه لتوجيه سهامه إلى نيبلاوس إلى سرد قصة القوس الذي يستخذه وكيف أنه مصنوع من قرون وعل بري كان بانداروس قد ضربه تحت الصدر لحظة خروجه فوق صخرة من الصخر . ومن رأسه انتزع البطل الفرون التي بلغ طولها ست عشرة قدماً (راحة اليد) شكلها الصانع وثبتها جيداً إلى جنب وصقلها جيداً وثبت عليها أطراف من الذهب ولعل الشاعر أراد بهذا الوصف التأكيد على براعة بانداروس في إصابة أعدائه . تحقق ذلك .

Ibid., IV, 11. 105-111.

أولاً : من إصابة الوعل ، ثانياً : عند إصابة نيبلاوس لولا تدخل الرية لإنقاذ الأخير وتغييرها لمسار السهم .

Homer, op. cit. IV, 11. 112-121.

(٤٠)

مكسوا بالبريش ، لم يستخدم من قبل ، والذي يسبب ألماً مبرحة ، ويثبت السهم في وتر القوس . وردد القسم للإله أبوللون الليكي ، الذائع الصيت في استخدام القوس ، إنه سوف يقدم أمسية مشهورة من باكورة حملاته عند عودته إلى وطنه ، مدينة زيليا . وشد بانداروس مؤخر السهم مع الوتر حتى اقترب من صدره في الوقت الذي كانت فيه رأس السهم موازية للقوس لكن عندما ثنى القوس حتى أصبح على شكل دائرة ، أصدر القوس زنباً ، صحب صوت عال من الوتر ، وقفز السهم الحاد بمؤه الحماس وسط الزحام^(٤١) .

وتأخذ السهم طريقه - رغم تدخل الربة في تغيير مساره - إلى حزام منيلاوس فاخترق صحائف الحزام الذهبية ثم وصل إلى الحاجز الواقى الذي يرتديه أسفل صحائف الحزام الذهبية إلى أن بلغ سطح جلده^(٤٢) .

وهذه الصورة مليئة بالحركة الهائلة مع صوت إطلاق السهم . وقد ربط الشاعر بين هذه الأصوات وبين معنى من المعاني المطلقة إذ غلف إطلاق السهم بالحماس .

والصورة التالية تسجل سقوط مقاتل من عربته الحربية . فعندما لحق منيلاوس بالقائد الطروادي أدراستوس ، جرت الخيول مذعورة عبر السهل حتى اصطدمت بفرع شجرة نحيلة الأغصان ، مما أدى إلى كسر عمود الإدارة في العربة ، وواصل طريقها إلى المدينة ، في الوقت الذي تظاهرت فيه الأجزاء الباقية بارتباك^(٤٣) . وهذه الصورة تشيع الارتباك والاضطراب منذ البداية ، يتجلى ذلك بوضوح من تكرار اسم المفعول *ἀτυζόμενος* مرتين في أربعة أبيات وفي المرة الثانية يرتبط اسم المفعول هذا بالفعل *φοβέοντο* مما يزيد الصورة تأكيداً ، ولعل هذا يوضح حالة بعض الخيول حين تحس بالمطاردة أو بالخطر يتهدها .

وكان من نتيجة ذلك ، أن سقط البطل أدراستوس من العربة فوق رأسه إلى جانب العجلات ، ووجهه في التراب . وتقدم منيلاوس ووقف بجواره حاملاً حرته ذات الظل الكبير . عندئذ تعلق أدراستوس بركبته وتوسل إليه^(٤٤) . وهذا الجزء من الصورة مليء بالحركة المفاجئة نتيجة سقوط البطل من العربة ، ثم يجد نفسه فجأة تحت سيطرة عدوه ولا مجال له للهروب . كما أن شدة الصدمة نتيجة سقوطه من العربة لم تمكنه من الهرب . وعدوه من جانب آخر على مقربة منه وفي قبضته حرية طويلة في مقدوره تسديدها إليه ويلقى نهايته . لذا أثر الإمساك بركبته والتوسل إليه طالباً إنقاذ حياته .

وفي الصورة الجديدة ، يصور هوميروس إنياس في أثناء دفاعه عن جسد صديقه بانداروس خشية أن يستولي عليها الأخيون . إذ وقف منفرج الساقين كالأسد الواثق من قوته ، وأمسك درعه وحرته أمامه بصورة متساوية وعمل كلا الجانبين . وكله حرص على قتل من يرغب في الاقتراب من الجسمين مردداً صيحة غيظة^(٤٥) . وإذا كان هذا الجزء

Ibid., IV, 11, 122-126.

(٤١)

Ibid., IV, 11, 132-140.

(٤٢)

Ibid., VI, 11, 38-41.

(٤٣)

Ibid., VI, 11, 42-45.

(٤٤)

Ibid., V, 11, 298-301.

(٤٥)

من الصورة يسجل ثبات البطل في أثناء وقوفه إلى جانب جثمان زميله ، إلا أنها اشتملت على تصوير صوتي نجح في ترديده الصيحات مثيراً الرعب في نفوس من تسول له نفسه فكرة الاقتراب منه ومحاولة اختطاف جثمان صديقه الملقى على الأرض .

ويستكمل الشاعر اللوحة قائلاً ، إن الجميع لم يستسلموا للموقف ، إذ انبرى ديوميديس ، وضرب أيناياس بحجر ضخم لا يستطيع رجلان رفعه مجتمعين ، ووجهه إلى أيناياس عند المفصل ، ذلك الجزء المسمى بالحق ، وحطم عظمة الحق وأكثر من ذلك حطم الحجر كلا من العصيين ومزقت العظمة المكسورة المجلد^(٤٦) ، والحركة في هذا الجزء مفاجئة تتفق ومشهد سقوط البطل القوي ، الذي يحاول مقاومة السقوط والظهور بمظهر ضعيف أمام أعدائه ، ولا شك أنه كان يكتم بين جنبه صيحات الألم ، إلا أن الضربة كانت شديدة وأصيب بالاعياء من جرائها .

ومن الصور التي تخرج بين الحركة والصوت ، تلك التي تسجل حزن أخيلئوس على مقتل صديقه باتروكلوس على يد البطل الطروادي هيكتور . فلقد غمرته سحابة قائمة من الحزن^(٤٧) . ومعنى هذا أن سحابة الحزن أحاطت به من كل جانب ، لكن الشاعر لم يكف بذلك ، بل حرص على تقديم صورة مفصلة لحالة الحزن التي حلت بأخيلئوس إذ أمسك بالرماد الأسود بكتلتا يديه ونشره فوق رأسه وشوه وجهه الجميل . وسقط الرماد فوق ملابسه المعطاة^(٤٨) . وهنا أكثر من مقابلة في صورة واحدة فالرماد الأسود يقابل الوجه الجميل ، ويكرر الشاعر مدلول السواد ثلاث مرات خلال أربعة أبيات^(٤٩) .

ولم يقف أخيلئوس عند هذا الحد ، بل ألغى بنفسه ممدداً في الرماد فوق بقعة كبيرة وأخذ يقطع شعره ويشوهه بيديه العزيزتين^(٥٠) .

ويركز الشاعر هنا على ضرورة وجود تناسب بين ضخامة جسم أخيلئوس وبين مساحة بقعة الأرض التي سقط عليها وهو يقطع شعره تعبيراً عن حزنه وألمه عند سماعه موت صديقه . وأحاطت السبايا التي جلبهن أخيلئوس من الحروب المختلفة به من كل جانب وقد صمحن صيحات عالية ، وهن يضررن صدورهن بأيديهن . وبدأت مفاصل كل واحدة منهن في الانهيار^(٥١) . واستكمالاً للصورة يضيف الشاعر قائلاً أن أنتيلوخوس على الجانب الآخر ، وقف ينتحب ويكي مسكاً بيدي أخيلئوس حتى لا يقطع رقبته بالسيف وهو في غمرة الحزن .

وإلى جانب عنصر الألوان الواضح في هذه الصورة ، نجد أن المشهد يشغل أبعاداً كبيرة في الصورة . أخيلئوس في المتصف والسبايا يحطن به من كل جانب ، معنى هذا أن الشاعر يسجل أبعاد التصوير الثلاثة : الطول والعرض

Ibid., V, 11, 302-308.

(٤٦)

Ibid., XVIII, 1, 22.

(٤٧)

Ibid., XVIII, 11, 23-25.

(٤٨)

(٤٩) وردت كلمة *μέλαίνα* في الكتاب الثامن عشر في البيت ٢٢ وكلمة *αἰθαλόεσσαν* في البيت رقم ٢٣

أما كلمة *μέλαίνα* فوردت بالبيت رقم ٢٥ .

(٥٠)

Homer, op. cit, XVIII, 11, 26-27.

Ibid., XVIII, 11, 29-31.

(٥١)

والعمق ، وبدأ الشاعر في تسجيل الصور ابتداء من المنتصف ثم ما حولها . كما أن عنصر الصوت واضح في هذه الصورة ، يتجلى ذلك في بكاء السبايا ونحيبهن ، وصوت ضربهن بأكتفهن على صدورهن ، إلى جانب حركة انهيار الحاديات وسقوطهن على الأرض من شدة الإعياء نتيجة حزنهن على الحالة التي وصل إليها سيدهن .

وسجل الشاعر في الصورة الأخيرة من هذه المجموعة ، مظاهر الحزن في بيت برياموس في الكتاب الأخير من الإلياذة . إذ جلس الشيخ العجوز وقد أحاط به أبناءه في فناء القصر ، وقد بللوا ثيابهم بالدموع ، والتف الشيخ بأكملة في عباته . وكست القنطرة رأس الشيخ ورقبته بكثرة ، تلك القنطرة التي جمعها من الأرض بيديه في أثناء تمرغه في الأوساخ بينا بناته وزوجات أبنائه ينتجن على طول القصر^(٥٢) وعنصر الصوت هنا أكثر وضوحاً من غيره من العناصر .

اللوحات التي تركز على الألوان :

والمجموعة الثالثة من الصور التي قدمها شاعرنا في الإلياذة ، تلك الصور التي اهتم فيها بالألوان إلى جانب اهتمامه بتصوير الأحداث .

في الصورة الأولى ، يصور لنا أجاممنون وهويرندي ملابسه المدنية في الكتاب الثاني من الإلياذة ، بعد أن استيقظ من نومه ، ينهض ويرتدي سترته الناعمة الجميلة حديثة التطريز ، ثم لف نفسه بالمعطف الكبير . وثبت صندله الجميل تحت قدميه المصقولتين (اللامعتين) . ووضع سيفه المرصع بالفضة حول كتفيه . ثم أمسك صولجان أجداده الخالدة دوماً^(٥٣) . وهذه الصورة وإن خلت من الألوان المحددة إلا أن الشاعر حرص على أن يسجل فيها بعض الصفات التي تسبغ على صاحبها بعض اللامعات الفريدة إذ يصف السترة بأنها ناعمة $\mu\alpha\lambda\alpha\kappa\acute{o}\nu$ وأنها جملة جيدة التطريز $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu \nu\eta\gamma\alpha\tau\epsilon\omicron\nu$. ثم يصف قدميه بأنها تلمعان $\lambda\iota\pi\alpha\rho\omicron\varsigma\iota\nu$ والسيف المرصع بالفضة . وأخيراً ، فإن الشيء المميز للقاء العام الذي ورثه عن أجداده ألا وهو الصولجان $\sigma\kappa\eta\pi\tau\rho\omicron\nu$ إنه رمز للسلطة المتوارثة عن الأجداد . وما أن انتهى أجاممنون من مهمته مع نستور ، حتى نهض الأخير ليرتدي ملابسه ، فوضع سترته حول صدره ، وثبت صندله الجميل حول قدميه اللامعتين^(٥٤) . ثم طوى حول نفسه معطفاً أرجوانياً واسعاً له ثنية مزدوجة ، وبرة سميكة وامسك حربة قوية مطعمة بالبرنز عند الحافة^(٥٥) . وإذا كان نستور لا يبلغ أجاممنون في عراقة أصله ، إلا أن اللون الأرجواني يرمز إلى العظمة والمنزلة الرفيعة ، تلك المكانة التي كان يحتلها هذا الشيخ الوقور وسط مواطنيه .

واللوحة في مجملها مليئة بالألوان الزاهية ذات الدلالات الخاصة ، التي يحرص الشاعر على تركيزها في أذهان سامعيه .

Ibid., XXIV, 11. 161-166.

(٥٢)

Ibid., II, 11. 42-46.

(٥٣)

(٥٤) قارن الإلياذة ، الكتاب العاشر البيتين ٢١ - ٢٢ والبيتين ١٣١ - ١٣٢ من نفس الكتاب .

Homer, op. cit., 11. 131-135.

(٥٥)

ومن اللوحات الزاخرة بالألوان لوحة لمأدية تناول الحساء في كوخ الشيخ نستور ، فما إن وصل نستور وصديقه ماخلوون إلى كوخ نستور ، حتى نزلا من العربة إلى الأرض الخصبية . فَلَكُ التابع يوريميدون خيول نستور من العربة ، ووقف الاثنان يجفغان عرقهما على شاطئ البحر ثم دخلا الكوخ وجلسا فوق الكراسي^(٥٦) . وهذه اللوحة مليئة بالحركة والصوت ، حركة العربة إلى لحظة توقفها بجوار البحر بما يجلبه من ريع أو نسيم مصحوب بصوت الموج . وفوق هذا الشاطئ ، قبع الكوخ ، حيث سيتناولان الحساء الذي مزجته لها هيكاميد ذات الحاصلات الجميلة^(٥٧) .

ويصف الشاعر المائدة داخل الكوخ قائلاً ، إن هيكاميد أقامت مائدة جميلة أجيد تلميعها ، ذات أرجل زرقاء داكنة . ووضعت فوقها سلة من البرنز ووصلًا ، وعلًا أصفر ، وخيزرًا من الشعر المقدس^(٥٨) . وهذا الجزء من الصورة مليء بالألوان الزاهية ، سطح المنضدة اللامع يقابل الأرجل الزرقاء الداكنة . وفوق المنضدة وضعت أشياء ، ذات ألوان متميزة ، تنتج الغالبية فيها إلى اللون الأصفر ليقا . ين الألوان بشكل جبل متناسق .

ووضعت هيكاميد إلى جانب الأشياء السابقة إناء غاية في سلا ، أحضره الشيخ من منزله . وقد رصع الإناء بأزرار من الذهب ، له أربع أياذ ، حول كل واحدة حمامتان تأكلان ، وأسفل (كل يد) حاملان . لا يستطيع أحد حمل هذا الإناء من فوق المائدة في أثناء ملئه سوى نستور العجوز الذي يستطيع حمله بسهولة^(٥٩) . وإناء الحساء هذا رائع الجمال ، مرصع بالذهب مستقر فوق وعائه ، ألوانه تتفق ألوان باقي الأشياء الموجودة فوق المائدة .

وإذا انتقلنا إلى وصف ما يحتويه الإناء من شراب ، يقول الشاعر إن السيدة الشبيهة بالألهة ، مزجت الحساء بالخمر البارميني ، وبشرت فوقها جنباً مصنوعاً من لبن الماعز بمبشرة البرنز ، ونثرت فوقها دقيق الشعر^(٦٠) .

وهذه الصورة بأكملها زاخرة بشق أنواع التصوير الفني ، في مستهلها تصوير للحركة عند نزول الضيوف من العربة ، ثم تصوير صوتي لنسمات البحر التي تمصحبها عادة أصوات الأمواج ثم صورة مليئة بالألوان الجميلة المتناسقة وقد تجسد ذلك في محتويات المائدة .

ومن الصور الجميلة ، تلك الصورة للربة هيرا بعد أن خطرت لها فكرة محاولة إغراء الإله زيوس ، لإبعاده عن ميدان القتال . أيقنت أن ذلك لن يتحقق لها إلا بعد أن تلعب إليه على جبل ليدا وقد تجملت له في أحسن زينتها^(٦١) . ولم يكف الشاعر بهذه الإشارة وإنما أتبعها بوصف مفصل ودقيق لخطوات ومراحل تزوين نفسها بعد أن توجهت إلى حجرتها وأوصدت خلفها لتكمل زينتها في هدوء بعيداً عن المضايقات والمتاعب^(٦٢) . ولعل هذا يؤكد مدى حرص الشاعر على التصوير الفني .

(٥٦)

Ibid., XI, 1. 617-623.

(٥٧)

Ibid., XI, 1. 624.

(٥٨)

Ibid., XI, 1. 627-630.

(٥٩)

Ibid., XI, 1. 631-637.

(٦٠)

Ibid., XI, 1. 638-640.

(٦١)

Ibid., XIV, 1. 162.

(٦٢)

Ibid., XIV, 1. 166-169.

يصف الشاعر الخطوات التي أنتهجتها هيرا قائلاً ، إن هيرا نظفت كل الأوساخ العالقة بجسدها الغائن بالعطر الإلهي ، ثم مسحت (جسدها) بالعطر الإلهي المختار ، ذي الأريج حتى إنها ما إن تتحرك عبر قصر زيوس ذي العتبة البرونزية حتى يملأ أرجح السماء والأرض . ومسحت جسدها الجميل بهذا العطر^(٦٣) . ويركز الشاعر في هذا الجزء من الصورة على تسجيل رائحة العطر مرتين خلال أربعة أبيات على أساس أن العطر سيكون العنصر الفعال والمؤثر في جذب انتباه زيوس إلى زوجته هيرا بل استمالته إليها ودفعه إلى الركون إلى جانبها .

ويتنقل الشاعر بعد ذلك الى وصف مراحل تزيين الربة هيرا نفسها قائلاً إنها مشطت شعرها ، ثم صغرت هذا الشعر اللامع ، الجميل والإلهي والذي ينساب من رأسها الخالد في خصلات^(٦٤) . وما إن انتهت من ذلك حتى وضعت الربة هيرا ثوباً إلهياً حولها ، أعدته لها الربة أتيثا ببراعة فائقة . وثبتت على صدره دبابيس من الذهب . ثم طوقت خصرها بحزام مكون من مائة شراية .

ووضعت قرطاً أجيدت صناعته بثلاث دليات في شحمتي أذنيها التي أجيد ثقيها . عندئذ سطعت الربة برشاقة هائلة ، وحجبت نفسها بحجاب غطاها بأكملها ، حجاب جميل كله يتلألأ ، مشرق كالشمس . وأخيراً ثبتت صندلاً جميلاً تحت قدميها الرائعي الملمس^(٦٥) .

لقد جمع الشاعر في هذه اللوحة الفنية عدة عناصر من التصوير الفني ، من التصوير الذي يستند إلى حاسة الشم من عطر إلهي ، إلى التصوير المرتكز إلى حاسة الرؤية من بهاء خالد يليق بالربة هيرا . لكن المتبع لهذا الوصف يدرك أنه تصوير دقيق كامل يجسد صورة الأنثى الجميلة في أثناء استكمالها لزيبتها أمام المرأة ، حتى تجذب نظر زوجها إليها . ولو اقتفى فنان أثر هذا الوصف بالكلمات وسجله على لوحته ، فلن يقدم صورة أبهى من هذه الصورة .

وآخر صور هذه المجموعة ، تلك الصورة التي تسجل حزن أخيلئوس بعد أن حمل الرمل الفتاة برسيس من كوخه تنفيذاً لأمر أجاممنون انفجر في البكاء وانسحب بعيداً عن رفاقه وجلس على شاطئ البحر الرمادي ، ماداً بصره إلى البحر الداكن ، وكان يتضرع إلى أمه الحبيبة وقد مد يديه^(٦٦) .

وهذا المشهد يسجل صورة أخيلئوس في أثناء جلوسه على شاطئ البحر وعيناه مركبتان على الأفق البعيد واللون الداكن في عمق البحر ، وقد اتخذ وضع التوسل ماداً يديه في أثناء تضرعه لأمه والدالموع في عينيه . والشاعر يصور حالة بكاء أخيلئوس وعزله عن رفاقه باسم المفعول حين استخدم *λίσσθεις, δακρύνας* على التوالي ، فالخالتان متلازمتان . كما أنه أضفى لوناً على الصورة حين وصف البحر باللون الرمادي *πολύης* ونسق بين هذا اللون ولون عمق البحر بلون الحمر الداكن *οἷονα* . وأخيراً يسجل أمامنا كيف كان منظر أخيلئوس في أثناء

Ibid., XIV, 11. 170-175.

(٦٣)

Ibid., XIV, 11. 175-177.

(٦٤)

Ibid., XIV, 11. 178-186.

(٦٥)

Ibid., I, 11. 348-351.

(٦٦)

ترديد الدعوات حين قال إنه كان ماداً يديه *δρεγνύς* . وفي هذه الصورة يربط الشاعر بين اللون وحالة البطل النفسية وانعكاس ذلك على لون الأفق أمامه .

الصور المركبة المشتملة على عنصر الرمز :

وأخيراً نعرض للصور التي قدمها هوميروس في الإلياذة ، وكانت بها رموز ذات معانٍ أو دلالات خاصة . وهذا ما يمكن أن يطلق عليه بالتصوير المركب » .

أول هذه الصور تلك التي تصور أجاممنون بعد أن استبدّ به القلق ، وسيطر عليه الندم ليضع سترته حول صدره ، ويثبت صندله الجميل حول قدميه اللامعتين . ثم ارتدى جلد الأسد الأصفر الضارب إلى السمرة ، ذلك الجلد الذي يصل إلى قدميه جلد لأسد ضخم ومفترس ، ثم أمسك حريته^(٦٧) .

وارتداء أجاممنون جلد الأسد الأصفر الضارب إلى السمرة ، لا بد أنه رمز إلى الشجاعة . فالأسد ملك الغابة ورمز الشجاعة والقوة فيها ، وأجاممنون ملك بلاد اليونان والقائد الأعلى للحملة في ميدان القتال . وليجسد الشاعر هذا المعنى حرصاً على تأكيد حقيقة أن الجلد كان لأسد ضخم مفترس . ونظراً لضخامة حجمه كان يصل إلى قدمي أجاممنون . وهذه الصورة إلى جانب استخدامها للألوان لجأت إلى الرمز لكي تشير إلى القائد الأعلى للحملة بمبدول الشجاعة والإقدام .

ويبلغ التصوير الرمزي مداه في الصور التي تسجل ارتداء القادة العسكريين لملابسهم العسكرية ، وكيفية ارتدائها . ومن بين هذه الصور تلك التي تسجل قيام باريس بارتداء ملابسه . فالشاعر يقر أول الأمر أن باريس وضع أسلحته الواقية على كتفيه^(٦٨) . لكنه يعود بعد ذلك ويسجل لنا ذلك تفصيلاً ، لقد وضع دُرْعَتَيْ الساقين حول قدميه ، هذين الدرعين الجميلين اللذين يثبتهما بمشابك من الفضة . ثم وضع حول صدره درع أخيه ليكاوون . وثبته لنفسه^(٦٩) . ويلاحظ في هذا المقام أن الشاعر راعى في الأبيات السابقة الترتيب السليم لطريقة ارتداء الزي العسكري وإن خلت الصورة من الألوان المميزة ، إلا أنه حرص على تأكيد مكانة صاحب الزي من الإشارة إلى أن مشابك الدروع من الفضة .

وبعد أن انتهى من ارتداء صديريته وضع سيفه البرونزي المرصع بالفضة حول كتفيه . ثم درعه الضخم السميك . وفوق رأسه القوي وضع خوذة جيدة الصنع ذات عرف من شعر الخيل . والعرف يومي من أعلى مثيراً الرعب والخوف . ثم أخذ حربة قوية تتناسب وقبضة يده^(٧٠) . وتسود نفس الروح السائدة في الأبيات الأولى من وصف الصورة ، فالمشاحات الواضحة تتأكد في السيف المرصع بالفضة ثم ضخامة الدرع وسمكه والخوذة الجيدة الصنع التي تبحث معرفتها في النفس الخوف .

Ibid., X, 11. 21-24.

(٦٧)

(٦٨) فارق البيت رقم ٣٣٠ من الكتاب الثالث من الإلياذة بالكتاب السادس عشر البيت ١٣١ .

Homer, op. cit., III, 11. 330-333.

(٦٩)

Ibid., III, 11. 334-338.

(٧٠)

وتتشابه هذه الصورة بالصورة التي يلبس فيها باتروكلوس صديقه أخيلوس ملابسه العسكرية في جميع تفاصيلها عدا البيت ١٣٤ من الكتاب السادس عشر .

والذي يقرر فيه أن باتروكلوس وضع حول صدر أخيلوس درع ابن إياكوس السريع ، والبيت رقم مائة وأربعين من نفس الكتاب ويروي فيه أن أخيلوس لم يأخذ حربة ابن إياكوس الذي لا يضارع^(٧١) . ويكرر الشاعر نفس الوصف في الكتاب التاسع عشر من الإلياذة^(٧٢) .

ويصف الشاعر كيفية ارتداء القائد أجاممنون لملابسه العسكرية ، ونجده يتفق مع الصور السابقة في وصف ارتداء درعي السابقين الجميلتين ، وتشيتهما بمشابك من الفضة ثم وضع سترته حول صدره^(٧٣) . إلا أن الشاعر يضيف إلى الأوصاف السابقة أوصافاً تميز بشكل واضح ملابس القائد العام عن سواء من القادة .

فبعد أن وضع درع الصدر حول صدره ، كان عليها عشرة أشرطة زرقاء داكنة وثنا عشر من الذهب ، وعشرون من لون القصدير ، وست حبات زرقاء تلتوي وتتجه ثلاث منها من كل جانب نحو الرقبة مثل قوس قزح الذي يضعه كرونوس وسط السحاب^(٧٤) .

والأمر الذي لا شك فيه أن هذه الأشرطة بألوانها المتباينة بين الأزرق والأصفر أو الذهبي والقصديري حلية تثبت على ملابس القادة فقط ، ترمز للسلطة والعظمة لا يشاركه فيها أحد .

ثم وضع على كتفيه سيفه تسطع عليه تنوءات ذهبية بينما غمده من الفضة ، مثبت بسلاسل من الذهب . ثم أخذ درع المقاتل المقدم ، الذي أجيد صنعه ، والذي يحيط بالمقاتل من كلا الجانبين . كانت حول هذا الدرع عشر حلقات برونزية ، كما كانت فوقه عشرون عقدة من القصدير بيضاء تلمع ، ووسطها واحدة ضاربة إلى اللون الأزرق . وتوج هذا كله الجورجون ، كتيب الشكل ، مثير للرعب عند النظر إليه ، وحوله الخوف والرعب^(٧٥) .

وتعكس هذه الصورة معنى العظمة والرفاهية في نفس الوقت أكد الشاعر أن سيف القائد العام به تنوءات من الذهب وغمده من الفضة وسلاسل تثبته من الذهب .

ثانياً : درع أجاممنون المفريد في نوعه إذ يحيط بالمقاتل من الجانبين ، كما أن الحلقات المحيطة به والعقد من القصدير الأبيض تعطي لمعاناً واضحاً ، ووسطها عقدة ذات لون أزرق داكن لتعطي تقابلاً في الألوان . ولم يكتف بما يمكن أن تثيره هذه الصورة من معان وأحاسيس فأضاف تزيين الجورجون لهذه

(٧١) قارن الأبيات ١٣١ - ١٣٣ من الكتاب السادس عشر من الإلياذة بالأبيات ٣٦٩ - ٣٧١ من الكتاب التاسع عشر من نفس القصيدة ثم الأبيات ١٣٥ - ١٣٦ من الكتاب السادس عشر من الإلياذة بالأبيات ٣٧٢ - ٣٧٣ من الكتاب التاسع عشر من نفس القصيدة .

(٧٢) Homer, op. cit., XIX, 11. 369-373.

(٧٣) قارن الأبيات ٣٣٠ - ٣٣٢ من الكتاب الثالث من الإلياذة بالأبيات ١٧ - ١٩ من الكتاب الحادي عشر من نفس القصيدة .

(٧٤) Homer, op. cit., XI, 24-26.

(٧٥) Ibid., XI, 11. 29-37.

الحلقات . والجورجون معروف بشكله المربع المخيف . ثم يزيد على ذلك أن الحرف $\Phi/\theta/\sigma$ وأخاه الرب $\Delta\epsilon\tau\mu\acute{o}\varsigma$ قد أخطأ بالجورجون ، ليؤكد المعاني التي حرص على أن يجسدها من وصفه المفصل للدرع كـ

ويستكمل الشاعر وصف الدرع قائلاً ، بأنه قد تدل منه أشرطة من القضة صُفرت فوقها أفعى زرقاء اللون ذات ثلاثة رؤوس تعتمد على رقبة واحدة وتتجه اتجاهات مختلفة^(٧٦) .

وان مجموعة الصور التي سجلها الشاعر فوق الدرع الذي صنعه الإله ميغايستدس للبطل أخيلئوس لتؤكد مدى كفاءة شاعرنا في التصوير الفني ، فلقد اشتملت الصورة الواحدة على أكثر من عنصر من عناصر هذا التصوير .

سجل الشاعر في الصورة الأولى قوى الطبيعة مجردة كالأرض والسماء والبحر والشمس في كامل قوتها ، ثم القمر بدرا وكل النجوم التي تتوج السماء^(٧٧) . ولم يوضح الشاعر تفصيلاً دقائق هذه الصور .

ثم رسم مدينتين أهلتين بالسكان^(٧٨) . وصور الشاعر في المدينة الأولى احتفالات زواج وولائم في كل أنحاء المدينة ، وكانوا يقتادون العرائس عبر المدينة تحت أضواء المشاعل المتوهجة ، وعلى كل أنغام الزواج . في الوقت الذي يرقص فيه الشباب رقصات دائرية . وترتفع النايات والقيثارات وسطهم بصيغة دائمة ، ووقف النسوة كل أمام بيتها وقد تملكن الإعجاب بالمشهد^(٧٩) . والصورة تسجيل لكل العناصر الفنية ، امتلأت اللوحة الفنية بجميع أبعادها بما تحتويه من مشاهد إلى جانب تسجيل الشاعر للألوان والأصوات ، أصوات مواكب الأفراح وأصوات الآلات الموسيقية إلى جانب أصوات مواكب الغناء . فلو تصورنا مرور مواكب العرس عبر الطرقات يتقدمها الراقصون والعازفون وحلة المشاعل ، تأكد لنا مدى ثراء هذه الصورة كما أن هذه الصورة ترمز إلى الحياة بكل معانيها الحلوة ، فالزواج معناه التناسل والإخصاب والكثرة ، كما أنها ترمز إلى السعادة والبهجة .

ثم نقلنا الشاعر إلى صورة أخرى ، إلى سوق نفس المدينة ، حيث تجمع الرجال ، فقد نشب خلاف بين رجلين حول فدية قتيل . أحدهما يدعى أنه دفع كل شيء ، ويشرح قضيته للناس ، أما الآخر فقد رفض أن يتقبل شيئاً ، وكلاهما توافان إلى كسب الحكم على لسان أحد القضاة . وانقسم الناس إلى فريقين ، فريق يتعاطف مع هذا الرجل ، بينما الفريق الآخر وجنود الشرطة يدفعون الناس . بينما جلس الشيوخ فوق حجارة مصقولة في الدائرة المقدسة ، حاملين في أيديهم عصي الجنود ذوي الصوت المرتفع . وكان كل واحد منهم يقف تلو الآخر ليصدر حكمه . وفي الوسط ثالثان من الذهب سوف توهب لمن يصدر عدل حكم في هذه القضية^(٨٠) .

والصورة هنا مليئة بالحركة ، حركة الرجلين في أثناء شرح كل منهما لقضيته عاوداً كسب الرأي العام للمجهور الواقف على الجانبين ، ثم دفعات رجال الشرطة ليحافظوا على النظام في أثناء إجراءات المحكمة . وأصوات القضاة في أثناء الإدلاء بأرائهم في القضية الماثلة أمامهم . وأخيراً دلالة الذهب المائل أمام الجميع لمن يدلي بأعدل الأحكام في هذه

Ibid., XI, 11. 38-40.

(٧٦)

Ibid., XVIII, 11. 483-385.

(٧٧)

Ibid., XVIII, 11. 490-491.

(٧٨)

Ibid., XVIII, 11. 491-496.

(٧٩)

Ibid., XVIII, 11. 497-508.

(٨٠)

القضية تشير إلى التصوير الرمزي لأول مرة عند هوميروس كما أن ضخامة المبلغ المرصود لهذه المحاكمة تشير إلى مدى تشابك وتعمد الموضوعات إلى درجة أصبح الوصول فيها إلى الحقيقة يقينية أمراً شبه مستحيل .

وبعد أن امتلأت الأرض بالمخلوقات عن طريق الزواج ، لم تحقق فيها السعادة والرفاهية ، ولم يخل الأمر من قيام منازعات فردية ، دعت المسؤولين للتدخل لاستياب النظام ، وطعست الحقائق في بعض المناسبات حتى إن الحقيقة والعدالة أصبحتا أمراً صعب المأل أو شبه مستحيل .

وإلى جانب هذه الصورة ، يسجل الإله هيفايستوس في صورة أخرى ، يسجل صورة مدينة أخرى يحاصرها جيشان تلعب أسلحتها وقد راقت لها خطتان ، إما أن يدمرا المدينة أو يقسما كل ما فيها من خيرات^(٨١) . وهذا الجزء من الصورة يمثل لوحة كاملة الأبعاد ، المدينة في منتصف الصورة يحيط بها من الجانبين جيشان وقد شهرا أسلحتها .

وينتقل الشاعر لتسجيل تفاصيل ما يحدث داخل المدينة المحاصرة . فيروي الشاعر أن المواطنين أخذوا يسلمون أنفسهم لملاقاة الأعداء في كمين . أما النساء والأطفال ومن هم في عداد الشيوخ فقد تكفلوا بحراسة أسوار المدينة ، وكانوا يقفون فوق هذه الأسوار^(٨٢) . ولعل هذه الصورة ترمز إلى مدينة طروادة في أثناء الحصار الذي ضربه الإغريق حولها .

وينتقل الشاعر إلى وصف من تولى قيادة الجيوش في أثناء القتال . لقد صور الإله أريس والرلة أثينا بالذهب ، كما رسم ملابسها بالذهب أيضاً . وميزهما عن سائر البشر بالطول^(٨٣) . ولعل صياغة الآلهة بالذهب كان من باب الإجلال والتقدير وممو المكانة .

وفي مكان آخر من الصورة ينتقل مواطنو المدينة المحاصرة إلى مجرى النهر حيث المكان المناسب لإعداد الكمين للغزاة . وبلغوا مكاناً كان منهداً لجميع القطعان ، هناك جلسوا وقد ارتدوا ملابس ذات لون برتزي ملتهب ، ووضعوا اثنين من الحراس بعيداً عن الجيش للاستكشاف حتى يراقبا الحراف والقطعان ذات الصوف الأملس^(٨٤) .

استخدم الألوان في هذه الصورة ليحقق تنكر الجيش على جانب النهر حتى يفاجيء الأعداء ، كما أن ترك اثنين من الجنود بعيداً عن الجنود على أنها جاسوسان يرمز إلى حيلة الجاسوس سينون الذي تركه الإغريق قرب أسوار طروادة .

وتكتمل الصورة بوصول قطعان الأعداء ومعها اثنان من الرعاة يلعبان على الزمزار وقاجاً الكمين الراعين وقتلها . وما إن أحس الجنود الأعداء المحاصرون للمدينة الضوضاء حتى هرعوا إلى مكان الكمين ، حيث نشبت معركة بجوار النهر ، وسقط الكثير من القتل والجرحى وسالت دماء الضحايا في هذه المعركة^(٨٥) .

وهذا الجزء من الصورة زانح بالألوان والأصوات . تتركز خلفية الصورة في لون النهر وشاطئه ، هذا النهر حيث منهل القطعان ودماء القتل تتساقط وتغضب المكان ، أما الأصوات فهي عبارة عن أصوات جريان الماء في النهر ويختلط معها ضوضاء الجنود في أثناء المعركة بما فيها من أنات الجرحى وصيحات المتظرفين .

Ibid., XVIII, 11. 509-511.

(٨١)

Ibid., XVIII, 11. 512-515.

(٨٢)

Ibid., XVIII, 11. 516-519.

(٨٣)

Ibid., XVIII, 11. 520-524.

(٨٤)

Ibid., XVIII, 11. 525-534.

(٨٥)

أما الصورة الثالثة التي رسمها هيفايستوس فوق الدرع ، فتسجل أرضاً مريحة (أرضاً محروقة متروكة للراحة) ، أرضاً حرثت ثلاث مرات . والحراثات الكثيرون يوجهون محاريثهم هنا وهناك ويلبثون قمة الحقل . وعندما يبلغون قمة الحقل ، يتقدم رجل مناوئاً لكل منهم قدحاً من الخمر التي تدخل البهجة ، والحراثات يسعون إلى تحويل الأرض إلى خطوط ، وتحول لون الحقل من اللون الأصفر الذهبي إلى اللون الأسود نتيجة حرثها^(٨٦) .

وهذه الصورة مليئة بالحركة والبلون . حركة المحاريث والحراثات في أثناء قيامهم بحرث الأرض ، أما اللون ، فيتمثل في لون الحقل الذي انقلب من اللون الأصفر إلى اللون الأسود ، وقد ظهر اللون الأصفر من بقايا المحصول في أماكن متفرقة . كما أن الصورة ترمز إلى فكرة قيام الإنسان بزراعة الأرض سعياً وراء إنتاج طعامه وما يحتاج إليه من عاصيل .

ونقلنا الشاعر إلى لوحة أخرى ، تصوير العمال في أثناء حصادهم القمح في أحد الحقول . فيسجل ذلك قائلاً إن العمال يعملون المناجل الحامية في أيديهم . وبعد حصد الثبات ، يسقطون الحصاد على الأرض في صفوف على الأرض ليتم ربطها ، بينما يقوم فريق آخر يربط الحصاد بحبال من القش الملوي^(٨٧) . والصورة مليئة بالحركة والألوان معاً . حركة الحصاد المنتظمة ، تليها عملية ربط هذا الحصاد بطريقة منسقة . لون الحصاد الناضج الضارب إلى الصفرة يستند إلى خلفية من لون الحقل الأسود .

ثم يوجه الشاعر أنظارنا إلى جانب آخر من الصورة ، حيث مكان تجميع المحصول إذ وقف ثلاثة من الرجال مع الصبية يجمعون الحزم التي بحجم قبضة اليد ويعملونها بين أذرعهم ليقدموها لمن يربطون المحصول . ووسط هذا الجمع ، وقف الملك وعصاه في يده في صمت يرقب عملية الربط ، والسعادة تملأ قلبه^(٨٨) .

وفي جانب آخر من الصورة عكف الخدم - تحت شجرة بلوط - على إعداد وليمة وتُسَوِّون ثوراً ضخماً نحروه كأضحية ، بينما النسوة ينثرن الشعير الأبيض فوق اللحم بوفرة ، وهم يعدون وجبة منتصف النهار للعاملين^(٨٩) . ولعل دلالة هذه الصورة واضحة جلية ، إنها تسجل مشهد الجني والحصاد . وجزء من الصورة دعوة للبشر للعمل والإنتاج وفلاحة الأرض ، حتى يسمى الإنسان لإطعام نفسه ، والجزء الثاني من الصورة يسجل مدى سعادة الجميع عند تحقيق الوفرة في المحصول ويحصل الإنسان على ثمرة جهده وعمله .

ولم يكتف الشاعر باللوحة السابقة ، وإنما يقدم إلى جوارها لوحة أخرى يسجل فيها ، جني الإنسان لمحصول الفاكهة . يصف الشاعر حقل الكروم قائلاً ، كان حقل الكرم محملاً بالعنايد ، كرم جميل وقد صور بالذهب ، كان العنب أسود اللون وقد ارتكز على دعائم فضية . وحول البستان حفر خندق مائل إلى الزرقة وحوله سور من الصفيح ، إلا أن مور واحد يؤدي إلى الحقل حيث قاطفوا العنب رائحون وغادون في أثناء قطف العنب^(٩٠) . وهذه الصورة غنية بالألوان ، فقد جمع الشاعر في هذه الصورة لون الذهب والقضبة إلى جانب لون عناقيد العنب الأسود وقد أحاط الجميع اللون الأزرق الداكن .

Ibid., XVIII, 11. 541-549.

(٨٦)

Ibid., XVIII, 11. 550-553.

(٨٧)

Ibid., XVIII, 11. 554-557.

(٨٨)

Ibid., XVIII, 11. 558-560.

(٨٩)

Ibid., XVIII, 11. 561-566.

(٩٠)

ويصف الشاعر حركة قاطفي العنب . كانت العذارى والفتيان يحملون الفاكهة في مرجح طفولي في مسلال مجذولة . ووسطهم صبي يعزف على قيثارة عذبة الألحان موسيقا حلوة ، وكان يغني أغنية لينوس الحلوة^(٩١) . بصوته الرخيم ، ورفاقه يضربون الأرض في اتساق بأقدامهم في أثناء الرقص وترديد الأغاني^(٩٢) . وهذا الجزء من الصورة مليء بالحركة ، حركة الفتية والفتيان في أثناء حملهم الفاكهة وغناء أحدهم على القيثارة ورقصات الجميع فرحين بجني المحصول . وترديد الجميع لأغنية الحصاد بهذه المناسبة التي ينتظرونها كل عام . وقد يرمز الشاعر بهذا الجزء من الصورة - وخصوصاً بعد أن أشار إلى وجود خندق يحيط ببستان الفاكهة إلا من مكان واحد - إلى مدينة طروادة . وكانت المدن قديماً في أثناء الحروب ، تحاط بأسوار وخنادق حماية لها من وصول الأعداء إلى هذه الأسوار . ولعل الشاعر يشير إلى مدى سعادة الجميع في فترات السلم ، وخصوصاً في أثناء فترات جني المحاصيل .

والصورة التالية ، تمثل قطعاً من الثيران ذات القرون المستقيمة ، وقد رسم القطيع بالذهب والفضة . أسرعت الثيران وهي تنحور من الحظيرة إلى المراعي التي تجاور النهر ذا الضجيج ، وإلى جانب البوص المتوج . وسار أربعة رعاة إلى جوار القطيع وقد رسموا أيضاً بالذهب ، ويتمهم تسعة كلاب سريعة^(٩٣) .

وهذه اللوحة غنية بالألوان ، اللون الأصفر ، لون الذهب ، ثم اللون الأبيض الداكن ، لون الفضة وقد استندت إلى خلفية داكنة عند أسفل الصورة وهو لون النهر وفوقه لون أعواد البوص الخضراء الضاربة إلى الصفرة . وتذب الحويصة في هذه الصورة بحركة الهواة التي تدفع مياه النهر ، وتدفع البوص إلى التمعج ، ولعل الشاعر يقصد بالراعة الأربعة ، الملك برياموس وأبنائه هيكتور وباريس ويليديورس . أما الكلاب التسعة فترمز إلى السنوات التي مضت ، وطروادة شائعة منيرة أمام هجمات الأخيين .

ويستكمل الشاعر الصورة قائلاً ، انقض أسدان على ثور ينحور خوارجاً عالياً ، بعد أن اقتاده بقوة وتبعه الرجال والكلاب . لكن الأسدين انتزعا جلد الثور الضخم بقوة وشراً يلتهمان أحشاءه ودمه . وعيناً حاول الرعاة إخافة الأسدين ، وفي نفس الوقت أخذوا في تحريض الكلاب السريعة . لكن الكلاب خشيت الهجوم على الأسدين ووقفت جانباً تنبح وتقفز^(٩٤) . وهذا المشهد مليء بالصوت والحركة ، أصوات خوار الثيران العالية وحركتها في أثناء سيرها مع رعاتها ومعها كلابها . ثم موضوعا المعركة التي نشبت بعد ذلك . كما أن هذا المنظر قد يرمز إلى قائدين انقضوا على فريسة قوية . وقد سبق للشاعر أن ألبس القادة جلود الأسود كرمز للقوة والشجاعة^(٩٥) .

ولعل الشاعر يرمز بالأسدين هنا إلى القائدين أجاممنون وأخيليس ، أما الثور القوي فهو ضحيتهما القائد المشهور

هيكتور .

ويقابل الشاعر المشهد السابق بما فيه من تضحية بجراح أخرى هادئة لم يتهددها خطر من الأخطار في واد جميل ، على شكل مرعى به قطع ذو فراء أبيض وخراف وأكوخ مسقفة وحظائر^(٩٦) . وهذه الصورة على هدوئها مليئة بالألوان

(٩١) أغنية لينوس عند موميرس ، أغنية يشدها صبي وقت جني المحصول .

Lidell & Scott's, Greek-English Lexicon.

Homer, op. cit., XVIII, 11. 567-572.

Ibid., XVIII, 11. 573-578.

Ibid., XVIII, 11. 579-586.

(٩٢)

(٩٣)

(٩٤)

(٩٥) انظر ص ٢٢ .

Homer, op. cit., XVIII, 11. 587-589.

(٩٦)

الجميلة ، المراعي الخضراء وقد تناثرت فوقها الاكواخ والحظائر الخشبية وإلى جانبها القطعان ذات الفراء الأبيض .
ويمحلت أن الشاعر حرص على أن يقابل الدمار في الصورة السابقة بالحياة المادية الودعة في أماكن يبيع عليها السكان
لا تتعرض للخلافات وما تجليه هذه الخلافات من متاعب ودمار .

وثاكيداً لهذا المعنى ، يقدم لنا الشاعر آخر لوحاته التي صورها الإله هيفايستوس فوق هذا الدرع . إذ يقدم لنا
حلبة للرقص ، حيث يمسك الشبابات والشبان بأيدي بعضهم بعضاً ، وقد ارتدت الفتيات ملابس كثنائية جميلة في
الوقت الذي ارتدى فيه الشباب سترات أحسن نسجها تتلأل بلمعة الزيت . الفتيات يضمن أكاليل فوق رؤوسهن ،
ويثبت الشباب خناجر من الذهب مدلاة من حلمات من الفضة^(٩٧) .

وهذه الصورة مليئة بالألوان المتباينة ، تمثلت في ألوان ملابس الراقصين الزاهية ويضيف الشاعر حركة الراقصين
قائلاً ، إهم كانوا يجرون في حركة دائرية بخفة رائعة ومن حين لآخر يجرون في صفوف تجاه بعضهم بعضاً . وأحاط
بالراقصين جمع غفير من الناس يستمتع بما يشاهد ، وقد وقف وسط حلبة الرقص اثنان من البهلوانات يتدفعون إلى أعلى
والى أسفل كما لو أنهم يوجهون الرقص^(٩٨) . وحركة الرقص ترمز إلى فرحة الجميع وبهجته وسعادتهم .

خلاصة القول أن هوميروس كان في بعض الأحيان حريصاً على تسجيل بعض الصور الفنية بغية تركيزها في
أذهان سامعيه . دليل ذلك حرصه على تسجيل بعض الحقائق التي يمكن الاكتفاء بذكرها موجزة ، على شكل لوحة
فنية رائعة وكان الشاعر في منهجه للتصوير الفني يمزج بين الصور الواقعية ورؤية أخرى خيالية . وفي حالة الصور
البسيطة يكتفي الشاعر بتحديد معالم هذه الصور ، أما الصور التي تتضمن عنصري الحركة والصوت كان الشاعر
يحرص أول الأمر على تسجيل مكان وقوع الأحداث بتحديد أبعاد ذلك المكان ، ومعالمه الواضحة والعناصر التي تتكامل
فيه ، ثم يسجل بعد ذلك ما يدور من حركة في هذا المكان وما يتبع هذه الحركة من أصوات إن وجدت ، وكان يتتبع
الحركة بانتظام .

ولي رسمه للصور ذات الأبعاد الثلاثة كان الشاعر يبدأ الصورة من المنتصف متجهاً إلى الأطراف .
ورغم انتقاء هوميروس للألوان المتميزة إلا أننا نلمس وجود تناسق بينها جميعاً ، مثل ألوان الأصفر والأزرق
والأسود ، ولعلها ترجع في جلدورها إلى عناصر متقاربة ، وللايجاه بالقيمة الفنية لبعض لوحاته كان الشاعر يعلن
لمستمعيه أن بعض هذه اللوحات قد رسمت بالذهب .

أما الصور ذات الرموز المعينة ، فكان الشاعر يختار من بين عناصرها ما يتيح للسامع والمُشاهد ، بلوغ مدلولها
بسهولة .

ومن صورة ما تشتمل على جميع عناصر التصوير الفني المتباينة مما يجعلها لوحات فنية فريدة ، لو تتبع فنان قدير
كلماتها بفراشه فلن يتمكن من إنتاج لوحات أجمل من لوحات هوميروس .

Ibid., XVIII, 11. 591-598.

(٩٧)

Ibid., XVIII, 11. 599-606.

(٩٨)

تعريف بشاهنامة الفردوسي :

« شاهنامة الفردوسي من حيث الكم والكيف أعظم أثر أدبي ونظم فارسي . بل إنها أروع الأعمال الأدبية العالمية . ولولا حرصي لقلت إنها أعظم عمل أدبي قام به انسان ، وأنتجه فنان».

هذه مقولة « فروغي » أحد كبار الأدباء الإيرانيين المعاصرين^(١) ، وهي تعكس - ولا شك - نظرة بني جلدة الفردوسي إلى هذا العمل الخالد ، وتقديرهم لصاحبه الذي أحيا تاريخهم الشعبي القومي ، وحفظه من الضياع في عمرة الحوادث الأليمة المزلزلة التي مرت بها بلادهم .

إن عظمة الشاهنامة في رأيهم تكمن في أنها - إلى جانب أهميتها كمصدر تاريخي - تحوي الكثير من الموضوعات والعناصر الأسطورية والحساسية . والفروض أن أساطير البطولة تحس حياة الأمم وعزتها ، وتدفعها إلى التمسك بذاتها وتاريخها والدفاع عن مقوماتها ومقدساتها ، والصراع مع من ينتهكون تلك المقدسات : وتذكرها بأبطالها الغابرين الذين يتحولون مع الزمن إلى رموز مجسدة لكل ما تشبث به الأمم من قيم ومثل^(٢) .

وهم يؤمنون أنه لو لم تكن أشعار الفردوسي السلسلة البديعة لا تنحصر تاريخ إيران في عدة كتب عربية تعجز عن فهمها الغالبية العظمى من الإيرانيين ، ولا يمكنها أن تؤثر في أذهانهم بنفس القدر الذي تحدثه أشعار الشاهنامة الرائعة .

شاهنامة الفردوسي ملحة الفرس الخالدة

أحمد كمال الدين هاشمي

أستاذ الفارسية وآدابها
كلية الآداب - جامعة الكويت

(١) مقدمة شاهنامة فردوسي ، بقلم محمد علي فروغي ، طبع جاويدان ، سه .

(٢) د . محمد علي مكّي : « احراق المراكب . . » في كتاب دراسات في الأدب واللغة جامعة الكويت ١٩٧٦ - ١٩٧٧ م ، ص ١٧

ويؤمنون بأن هذه التحفة العظيمة قد منحت الوحدة والاتحاد للإيرانيين وأن من الإنصاف أنه يكون لها من التقدير والاحترام ما للموهم التاريخيين العظام ، وأن يكون لصاحبها من الرفعة ما يجعله في عداد هؤلاء العظماء ، فلولا الفردوسي ما تذكر أحد هؤلاء الأبطال ، وما قاموا به من جليل الأعمال ، ولما تأسس بناء وحدة إيران وقوى أساس اللغة الفارسية^(٣) .

ويؤمنون أنه ما من شخص في الدنيا بأسرها استطاع أو يستطيع أن ينظم هذا القدر الهائل من الأبيات (٦٠ ألف بيت) في غرض واحد . وتكون له نفس فصاحة الفردوسي وبلاغته .

ولا يدهشهم أن يصرح ملك الشعراء « محمد تقي بهار » (المتوفي عام ١٣٣٠ هـ . ش = ١٩٥١ م) أن الشاهنامة - دون مبالغة - قرآن العجم ، وأن منزلة الفردوسي تعادل منزلة الرسول :

شاهنامة هست بی اغراق قرآن عجم * * رتبه دانای طوسی رتبه یغمسیری^(٤)

ويلعب بهم الإعجاب حق تجويز الأخطاء التاريخية وخطط الخرافات بالحقائق في « الشاهنامة » استناداً إلى إيمانهم بأن كل شعب يلزمه الاتفاق على شيء واحد مشترك لكي يكون بين أفرادها وسائل جماعته اتفاق واتحاد وتعاون ومشاركة وجدانية ، فاهم ما يجمع بين الأقوام والشعوب . اشتراكها في ذكريات ماضية . . حتى لو كانت بعيدة عن الحقيقة وتفترق إلى الواقعية . والشرط الأساسي هو أن يجمع الناس على الإيمان بحقيقة تلك الذكريات . . وقد تمكنت الشاهنامة بروعتها من تحقيق ذلك^(٥) .

وتمتاز الشاهنامة في رأي الإيرانيين خاصة ، ومعظم الدارسين عامة ، بأنها استطاعت أن تثبت ذكاء الشعب الإيراني وتكرمه وعصره ، وأن تحيي اللغة الفارسية وتبقيها ، وأن تحجر أبناء الشعب على الصمود أمام نكبات الزمان ، وأن تدفعهم إلى حب الوطن والحاكم .

وواضح فعلاً أن الفردوسي كان يهدف في المقام الأول إلى توصيل تاريخ إيران الحافل بالأبجاء إلى الأعقاب الذين لا يدركون حقيقة وجودهم ويفعلون عن رغبة جلودهم ، وتسير الشاهنامة متأثرة بهذا الهدف - على النحو التالي : -

يبدأ الفردوسي كلامه بحمد الله والثناء على رسوله وإظهار سبب النظم . ثم يبدأ مسيرة تاريخ إيران منذ أقدم العصور . فيحدث عن زمن الملك « كيومرث » أول ملوك البشديادين ، ثم عن « منوچهر » وبداية الحضارة البشرية والتعرف على طرز المعيشة وأسلوبها . ولقد استخرج هوشنك النار من الحجر واعتبر يوم اكتشافها عبداً أسماه (جشن

(٣) د . سيد حسن سادات ناصري : فردوسي وشاهنامة ، مجلة هنر و مردم ١٣٥٤ ، ص ٥٧ .

(٤) فردوسي وشاهنامة ، ص ٥٧ نقلاً عن فردوسي نامه محمد تقي بهار ص ٤٦ .

(٥) د . أحمد كمال الدين حلبي : فروغی وشاهنامة الفردوسي ، مجلة الشعر ، العدد ١٩ سنة ١٩٨٠ م ، ص ٧٢ - ٧٣ .

سده) ، وقد استمر فترة طويلة وسيلة من وسائل الربط بين أفراد شعب إيران . وعلم جمشد الشعب طرائق المأكل والملبس وإعداد المنزل ، وقسم المجتمع إلى طبقات وجماعات ، وأطلق على اليوم الذي أنهى فيه ذلك : (عيد النيروز) .

وفي قصة جمشيد يأتي ذكر موضوع « الضحّاك » (غير الإيراني) « وكاوه » الحداد ، ويركز الفردوسي على اتحاد الشعب الإيراني ضد الغاصب . ثم ينتقل إلى سلطنة « منوچهر » وابنه « نودر » . وحين يقتل الأخير على يد « أفراسياب » التوراني تنشأ حرب عدائية قومية ثائرة بين شعبي إيران وتوران ، يديرها الفردوسي ببراعة لصالح الفرس نتيجة وخلقاً وبطولة وشهامة ، ويمر دور البطل الذي اختاره لشاهنامته . . يبرز دور « رستم » بطل الأبطال الذي ينتهي حضوره أي معركة بنصر حاسم لبلاده . وفي عهد « كاوس » تدخل حرب إيران وتوران مرحلة جديدة وتقع مأساة موت « سهراب » . ويذهب « سیاوش » إلى توران مثلاً من فعال كاوس ويقتله على يد أفراسياب . . تصل الحرب بين الشعبين إلى أوج قسوتها ، وتتبدى شجاعة « رستم » و « كَيَو » و « كَوْدُرز » و « يثرن » وسائر المحاربين الإيرانيين الشجعان . ويقع أفراسياب في الأسر ، ويقتل في عهد « كيخسرو » لنتهي حروب إيران وتوران .

ويصل الفردوسي إلى قصة كشتاسب وظهور زردشت ، فيورد أشعار « للدقيقي » تخدم الموضوع . ثم يشير إلى حكم « فراسب » و « دارا » وحروبه مع الاسكندر ، دون أن يشير إلى « كورش » و « قمييز » وهما مؤسس الامبراطورية الاخمينشية . وحين يصل إلى عصر الأشكانيين يكتفي بعدة أبيات للحديث عنها . ولا شك أن هذا أمر طبيعي ، فإن من يهتمون بالوحدة القومية لا يتحدثون بإسهاب عن هزائمهم ، ولا يجدون أعداءهم . ثم يصل إلى الدولة الساسانية . فيفضل الحديث حول ملوكها ومآثرهم ويهني الشاعنة بموت يزيدجرد الساساني في حربه مع العرب ، دون أن يكون للعرب في كلامه نصيب . . كما سبق أن فعل مع الأشكانيين^(٦) .



والشاعنة منظومة طويلة ، تسير فيها الأحداث بطريقة روائية من خلال سرد لحياة أبطال إيران وذكر لأعمالهم البطولية وفضائلهم القومية . وتبرز أهمية النضال القومي والجهاد الديني في طريق التحرير ، ولذا ينطبق عليها اسم الملحمة ، كما ينطبق على غيرها من تسير سيرها وتحمل خصائصها^(٧) .

(٦) د . احسان اشراقي : شاهنامه ازديكاه وحدت ملی ، مجلة هنرومرد ١٣٥٤هـ ، ص ٨٠ ومابعدها . ويفهم من كلام المؤلف أن دارا الثالث الذي قتل الاسكندر هو آخر ملوك الدولة الكيانية ولما جاء عند الفردوسي . . . وهذا يبرر عدم ذكره لكورش مؤسس الأسرة الاخمينشية ولده قمييز لأنها ليس من الفرع الفارسي .
(٧) د . محمد رجب النجار : ملاحظات حول أدب الملاحم العربية - كتاب دراسات في الأدب واللغة ، ص ٨٢ ، ٩٠ ، راجعه لمعرفة شيء من الملاحم وغواصها المشتركة .

وقد ألف الفردوسي ملحمة هذه في ٦٠ ألف بيت أول الأمر . . وإن كانت هناك الآن بعض النسخ التي لا تزيد أحياناً عن نصف هذا العدد . ووضعها في قالب عروضي مناسب هو مثنى المتقارب ، والتزم به إلى آخر المنظومة ، ويرفع الأيرانيون من قدرها ويعتبرونها ملحمة رائعة لأسباب عديدة ذكرناها أو سنذكرها . لكن بعض النقاد يظعن في مستواها لظولها المفرط بلا داع ، وصياغتها ذات الوزن الواحد رغم هذا الطول . . ويعتبرون هذا وذاك باعثاً للملل . وبعضهم يقارن بينها وبين المملكات العربية ، ويرى أنها لا ترقى إلى مستوى المملكات . . وهي مقارنة خاطئة لاختلاف المعيلين إلى حد كبير . كما أن بعضهم يعيب على ناظمها عدم تحري الدقة التاريخية والصدق في سرد الأحداث ، ويأخذ عليه لجوءه إلى التشبيهات عينها تقريباً كلما تعرض للوصف .

ويستعجن البعض منه تعصبه الكبير لجنسه الذي لا يبدو في غمز الخصوم ولزهم فحسب بل يتضح جلياً في ابتعاده عن المفردات العربية قدر الإمكان ، بحيث لم يسمح لأكثر من ٤٪ تقريباً من هذه الكلمات بمزاحة الكلمات الفارسية^(٨) .

والحق أن الفردوسي كان همه - كما سترى - إحياء الكلمات البهلوية ليتمكن من إثراء لغته القومية ، كما أنه كان شعوبياً له نظرة خاصة للأمرور تجعله يفعل ما يفعل على أنه خطوة في سبيل القومية .

إن الفردوس لم يكتف بذلك بل أدخل في الفارسية كلمات غريبة غير مطروقة بهدف تحجيم الكلمات العربية في عمله القومي حتى إن عدداً من الكلمات التي أدخلها واستخدمها في شأنتها لا تستخدم الآن ولا يعرفها الإيرانيون المحدثون ، مثل : نكرتا : أمعن النظر ، نغوى : لا تغفل ، نستوه : لا تتعب نفسك ، وزريد : زرع - شق الأرض بويندكان : دواب ، ذوات الأربع ، رمنده دادان : الحيوانات غير الأليفة^(٩) .

ويعتقد أن نورد من أقوال فروغي ما يعبر عن رأي الأيرانيين في هذه الملحمة وناظمها ، وما يرد في نفس الوقت على كثير من التهم أو المؤاخذات التي وجهت إليها ، فبالإضافة إلى تسجيل تاريخ إيران والمحافظة عليه ، وجمع الناس على الإيمان بذكرات مشتركة ، وترغيبهم في الصمود في وجه الصعاب ، وإثبات عراقية العنصر الإيراني ، وإحياء اللغة الفارسية وإيقاظها . . يؤكد فروغي^(١٠) أن الشاهنامة خالية تقريباً من الصناعات اللفظية لأنها كالجوه الجميل لا يحتاج إلى مساحيق وألوان وخال وخط . ويصف كرمها بالقوة والليونة معاً ، وبالاتساق والتجانس . ويدافع عن الطول والتكرار ، ويقول : ليس هذا ذنب الفردوسي ، فقد كان مقيداً بكتاب تعهد بنظمه ، وكان لزاماً عليه أن ينقل ما جاء به ولا يغفل منه شيئاً ، ويقول : « لقد كان الفردوسي يمنع نفسه من إضافة أي شيء إلى النسخة الأصلية أو إنقاص شيء منها .

(٨) د . أحمد كمال الدين حلمي : ٣٥٠٠ عام من عمر إيران ج ١ ، ص ٣٨٧ ، ٣٨٨ .

(٩) رضا زاده شفق : فارسي وقرن لغات يكتانه - نشره دانشكده ادبيات وعلوم انساني . شماره هفتم - سال ششم - قسمت دوم ١٣٥٠ سال كورش بزرگ ، ص ٥٧ ، ٥٨ .

(١٠) فروغي : بقدمة الشاهنامة ، طبع جاویدان ، صفحات متعددة ، فروغي وشاهنامة الفردوسي مجلة الشعر ٧٤ - ٨٦ .

وهذا ما يثير تيرمنا وضيقنا . . لأننا نحس أن الفردوسي - رغم مائة أشعار الشاهنامة كلها وجزالتها وجمالها - كان كليا أضاف شيئا من كنز طبعه ، وذخيرة خاطره وذوقه الخاص ، بدت إضافاته كالجواهر البراقة المشعة تبهر سويداء القلب . . ويمكن التأكد من ذلك بالرجوع إلى المقدمات التي وضعها لبعض القصص .

ويتحدث عن صعوبة بعض الأشعار وورود بعض الأبيات على غير القافية ، وتكرار بعض الأبيات والمصارع بعينها في أكثر من موضع ، ثم يعلق قائلا : « والحق أننا لا ندري ما إذا كان هذا عيب الفردوسي أم عيب من عبثوا بالشاهنامة من بعده » . وحين يتحدث فروغي عن الأخطاء التاريخية الصريحة يعترف بوجودها ، ولكنه يرجعها إلى وجودها في أصل الكتاب الذي قام الفردوسي بنظمه .

ثم يسجل أخطاء الفردوسي ويدافع عنها في نفس الوقت فيقول :

« أما الزلات الحقيقية التي انزلت إليها الفردوسي فتقتصر على بعض الغفلات الجزئية ، كان نراه في بعض المواضع يبدو وكأنه قد نسي أن الحكايات التي ينقلها يرجع تاريخها إلى ما قبل الإسلام ، وقبل نزول القرآن ، ويترتب على نسيانه أن يجعل الأسكندر مسيحياً ، - وأن يتحدث عن الأسقف فسكوريا قبل ظهور السيد المسيح ، وأن يحكي حكاية عن قصير الروم في عهد كُشتاسب الكياني . ولو أن هذه الأخطاء بدورها يمكن إلغاؤها على عاتق الكتاب الأصلي ، إلا أن عتابي الحقيقي على الفردوسي يظل باقياً ، إذ لماذا قُيد نفسه باتباع الكتاب الأصلي إلى هذا الحد ، وربط مصيره بفلانة على هذا النحو ؟

أما كان بإمكانه ترك بعض القضايا التي لا أهمية لها ولا طعم ؟ إن هناك الكثير من الحوادث الجانبية التي كان يمكنه إغفالها دون إخلال بعمله ، ولو أنه اختصرها لما نجم عن ذلك أي ضرر ، ولقل حجم التكرار الذي عاب عمله . لو أن الفردوسي فعل ذلك لجاءت الشاهنامة منسقة متسقة من الوجهة الشعرية ، ولكملت فيها الصناعة على أكمل وجه ، بيد أننا يجب ألا ننسى أننا نحاكم الفردوسي الآن وهو غالب لا يستطيع عن نفسه دفاعاً .

ويؤكد فروغي طهارة لسان الفردوسي ويضرب الأمثلة على ذلك ، ويبين كيف بلغت اللغة بالفردوسي حدّاً لا يسمح لأبغاله بتجاوز حدودهم المشروعة ، فها هو « رستم » لا يقرب « تيمينه » - التي سلمته نفسها - إلا بعد إحضار أحد الموابدة ، وأخذ موافقة أبيها وزواجه منها بمقتضى أحكام الدين . وقد فعل الفردوسي ذلك انعكاساً لنفسيته الطاهرة ، ولكي لا يصم بطل شاهنامته القومي الأيراني بالفسق ، ولكي لا يأتي « سهراب » إلى الدنيا من أم غير طاهرة .

والحق أنه لا أحد يخالف فروغي في هذه الجزئية الأخيرة ، فكل أشعار الفردوسي تشهد بحميد أخلاقه ، وحسن استخلاصه الحكمة من الموقف الذي يعالجه ، ويمكننا أن نضيف إلى ذلك أنه قلّ بين الشعراء من كان يعتقد اعتقاده في قيمة العقل والعلم والفضل . وكتابه حافل بالأبيات التي تمتدح الصدق والكتمان والوفاء بالمعهد ، وتلمس المشورة ، والحزم والصبر والحرص والجلد ، والتسامح والثبات والقناعة والمدح والبلد ، والسعي لكسب الشهرة وحسن السمعة ،

والعفو ، ورعاية حق النعمة ورفض الذلة والعار ، والحرب والحصومة والجدال والقتل بغير حق ، والإفراط والتفريط والأناية . والشاهنامة حافلة بالآيات التي تلم الزمان وتصفه بعدم الوفاء ، وتتخذ من فناء الانسان ذريعة للعبارة والعظة . وكل ما يشغله قراء منظومات الخيام عند هذا الشاعر العظيم . انعكاس وترديد - كما يقول فروغي (١١) - لما ورد في كلام الفردوسي ، فكلاهما يبيدي حيرته إزاء تصرفات الملوك ولا يأمن ما يأتي به الغد . وكلاهما يدعو إلى عدم الاغترار بالدنيا ويدعو إلى إسعاد القلوب لأن الدنيا لا تصفو لأحد ، وكلاهما يبيدي عشقه للشراب .

والفردوسي في شاهنامته يظهر براعة فائقة في الوصف ، بحيث يمكن القول بأنه ما من أحد استطاع أن يصف الحروب ويمجد البطولة والشجاعة على النحو الذي فعله الفردوسي . ولعل هذا هو السبب في القول بأنه شاعر حربي . لكنه لم يقتصر على وصف المعارك والبطولات ، وإنما برع في وصف الطبيعة والاحتفالات وحلبات الصيد ، وإذا تركنا الوصف إلى العشق والغزل (١٢) . وجدنا الشاهنامة حافلة بكل ما هو رائع وغاصه بكل ما يشهد بعظمته في هذا الضرب .

ويواصل فروغي دفاعه عن مثله الأعلى . الفردوسي ، فيقول قولاً له دلالة : « . . . الفردوسي نموذج كامل للإيراني الكامل . يجمع إليه كل الخصال الإيرانية . أي أنه - كما يبدو من أقواله - صورة مجسمة لحياة الشعب الإيراني وأماله وأخلاقه وعقائده وأحاسيسه .

وأنا لا أعرف بين الإيرانيين من يقاس بالفردوسي اللهم إلا الشيخ سعدي . ولا أدري ما إذا كان تعلقي بهذين العظيمين مرجعه إلى أنها مرآة تعكس الشخصية الإيرانية أم مرجعه إلى حبي للشعب الإيراني الذي يبدو مجسماً في هذين العظيمين .

وعلى كل حال فإن إحدى صفات الفردوسي التي يجب أن نذكرها له هي أن حبه لإيران ووطنيته - رغم بلوغهما حد الكمال - لم يفتقرا بتكبر وغرور - ولم يقوما على ضيق أمق وعداوة للأجانب . لم يكن الفردوسي يعادي سوى السوء والشر ، كان يحب كل النوع البشري بلا استثناء .

كان يتعاطف مع كل من تلم به ضائقة أو تصبیه مصيبة ، فيبيدي جزعه وحرقة قلبه ، ويستقي العبرة والعظة مما وقع له . وكان يهزله أن يندثر الزمان بشخص ولو كان يناسبه العداة .

ولم يكن يبيدي احتقاره لأي شعب أو طائفة ، أو يكن لأي شخص أو جماعة حقداً وبنفساً ، ومن الصعوبة بمكان أن نضرب الأمثلة لما ذهبنا إليه . فهو أمر يدركه المرء من مطالعة الشاهنامة ككل . فعل من يريد ذلك أن يلجأ إلى الشاهنامة .

(١١) فروغي وشاهنامة الفردوسي - مجلة الشعر ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ . حيث توجد أشعار تثبت هذا القول
(١٢) نفس المرجع ، ص ٨٢ ، ٨٣ ، حيث توجد أشعار بالفارسية والعربية .

ويعد ، لقد امتدح السابقون الفردوسي مراراً ، وجعلوا منه أحد أنبياء الكلام ، وتطرف بعضهم فقال : إنه ليس أستاذاً ونحن تلاميذ . . بل هو الله ونحن عباده .

وقال البعض : لقد رفع الكلام إلى العرش . . ثم استوى على العرش . . . أما أنا فأكتفي بمطالبتك بقراءة الشاهنامة من أولها إلى آخرها وإن ألك آخرها^(١٣) .

عصر تأليف الشاهنامة :^(١٤)

في أوائل القرن السابع الميلادي وإبان حكم الملك الساساني خسرو برويز . . وجد من يعنى بجمع تاريخ إيران الأسطوري وأساطير إيران التاريخية . وفي عهد حفيده يزيدجرد (٦٣٣-٦٥٢م) وجد من يدون هذه الأساطير ، وذلك التاريخ . فلما انتهى حكم الساسانيين ، وجد في ظل الحكم العربي - فيما بين عامي ١٢٠ ، ١٥٠هـ - عدد من الترجمات العربية لكتب تتعلق بسيرة ملوك إيران وبطولاتهم .

لقد أراد بعض الإيرانيين حفظ آثار قومهم التاريخية فعددوا إلى هذه الترجمات . ومن أشهر من قاموا بذلك « ابن المقفع » (قتل عام ١٤٢ أو ١٤٣هـ) الذي ترجم كتاباً باسم « خدائنامه » يسجل سير الملوك . . وقد ضاعت ترجمته وضاع أصلها البهلوي ، ولحق أن الضياع قد كتب على كل ما ترجم من كتب في هذا الموضوع . . وبقي لنا ما سجله عنها « ابن النديم » و « المسعودي » و « ابن قتيبة » في كتبهم^(١٥) . يرى القروس أن ضياعها لم يكن أمراً طبيعياً ، وأنه - إلى جانب العرب - يوجد من بين الإيرانيين أنفسهم من ساهم في ذلك الأمر . ويشيرون في ذلك الصدد إلى عبد الله بن طاهر الذي أمر بغسل كتاب مزين بالصور ويتناول تاريخ إيران القديم ليرضي الخليفة . ويؤكدون أن من بين الإيرانيين من سعى في تحويل لغة الديوان - في عهد الأمويين - من الفارسية إلى العربية ، وهم يعنون بذلك « مرد انشاء بن زاوان » الذي صمد في وجه تهديدات مواطنيه الذين حذروه عاقبة هذا الأمر^(١٦) .

ويوردون من أقوال « أبي ريمان البيروني » ما يثبت وقوف العرب في وجه كل ما هو فارسي وقومي ، وما يؤكد أن القتل كان من نصيب كل من يتحدث الفارسية في خوارزم ، وأن ما أصاب « يحيى بن خالد البرمكي » من أذى كان يسبب اهتمامه بالزردشتية^(١٧) .

(١٣) نفس المرجع ، ص ٨٣ .

(١٤) استغدت كثيراً من مقال القيم و جو سياسي واجتماعي إيران هنگام ظهور فردوسي وخلق شاهنامه ، از دکتر مهدی غروی ، مجلة هنر و مردم ١٣٥٤ . . في كتابه هذا الموضوع .

(١٥) يحيى بنوتى : فردوسی ومقام او نشريه فرهنگ انجمن ايران باستان ، شماره يك سال هشتم ١٣٤٩ ، ص ١ - ٣١ .

(١٦) فتوح البلدان للبلاذري ، ص ٣٠٠ ، ٣٠١ .

(١٧) الآثار الباقية عن القرون الخالية ، ترجمة دانا سرشت ، ص ٥٩ .

وفي عصر الفردوسي - مؤلف الشاهنامه - أمر « أحمد بن حسن اليميني » الذي كان يجيد العربية وينظم بها^(١٨) - أن تبتصر المكتابات الديوانية من الفارسية الى العربية ، وذلك فور وصوله الى منصب الوزارة .

ورغم أن الدولة البويهية كانت دولة إيرانية بكل ما في الكلمة من معنى ، فقد وجدناها تشجع الأدب العربي في إيران . وقد حرص الخليفة العباسي على قتل « مراويج » القائد الايراني حين لمس اهتمامه بأيجاد إيران الغابرة^(١٩) .

وبعد مرور مائتي عام على قتل ابن المقفع ، وفي عام ٣٤٦هـ على وجه التحديد ، أصدر « أبو منصور عبد الرزاق الطوسي » أمره بإعداد كتاب يشتمل على سيرة ملوك إيران الأقدمين وأبطالها . فجمعت بذلك أول شاهنامه نثرية . ولأن أربعة من موايد الدين الزردشتي قد أعانوه على كتابتها^(٢٠) . فقد وجد من يقول إن الكتاب مغاير لكل ما كتب في تواريخ العصر ، أي أنه يحتوي فقط على بطولات ملوك إيران وأساطيرهم وتاريخهم . غير أن هذا الرأي الذي اختص به « مجتبي ميني » لا يلقى تأييداً ، فكل الكتب التي أطلق عليها اسم « خدائنامه » - والتي كتب الكتاب على غرارها - تشتمل على هذه الموضوعات^(٢١) .

وبعد عدة سنوات ، ترجم جانب من « تاريخ الطبري » الى الفارسية . ولما كانت الترجمة مصحوبة بإضافات وتعليقات واصطلاحات من قبل المترجم ، فإن البعض يفضل أن يطلق عليها « تاريخ البلمي » . وهذا الكتاب الذي يعتبر أول تاريخ عالم الفارسية . مغاير لشاهنامه أبي منصور وشاهنامه المسعودي المروزي . ويشتمل على قصص أسطورية لشعوب أخرى كشعب بني إسرائيل مثلاً . وعند خلق هذه الآثار - التي فتحت الطريق أمام الإيرانيين لمعرفة ماضيهم - كان عمر الفردوسي يتراوح بين العشرين والثلاثين ، وكان يبدي تعلقاً بأرضه وحباً لبلاده .

ولكي نجسم جو إيران السياسي والاجتماعي - خصوصاً في خراسان في أثناء ظهور الفردوسي - يجب أن نمود القهقري لنرى أي سياسة اتبعها العباسيون للتخلص من سيطرة الإيرانيين المعنوية^(٢٢) . ففي خلافة « المعتصم » أخذت الثورات العسكرية واحدة بعد الأخرى بيد من قاموا بها . ولكي يحافظ هذا الخليفة على بلاطه استعان بالعلماء من الأتراك من آسيا الوسطى^(٢٣) .

(١٨) يوسفي : عصر فرخى ، ص ١٠٢ .

(١٩) الآثار الباقية ٦٣ ، تجارب الأمم ج ١ ص ١٠ - ١١ ، برسيهاي تاريخي ، شماره پنج ، سال هم ٨٠ ، مقالة « شعوبية » از دكتور حسنعلی مختار .

(٢٠) ميني : فردوس ومقام او . . حيث توجد معلومات غزيرة وهواش وتعليقات هامة ، قزوين : بيست مقاله ، صفا : حاشه سرايي در ايران ، نولدكه : حاشه مل ايران (ترجمة بزرگ علوي) .

(٢١) جو سياسي واجتماعي ، ١٣٥٤ ، ص ٣٧ .

(٢٢) تجارب السلف ٩٢ حيث همدوشاه بن سنجر العباسيين بالحيلة والخنديع .

(٢٣) يعتبر الايرانيون الخليفة المتوكل . . مؤسس عصر جديد في التاريخ الاسلامي هو عصر خنق الاككار وتعذيب الشيعه وقمع الشيعية . راجع بمجلد التواريخ ٣٦١ .

في الفترة ما بين سيطرة الأتراك في بلاط الخلافة وتعيين « الب نكین » الغلام التركي أميراً من قبل السامانيين في خراسان - وهي فترة تبلغ المائة عام - حقق الإيرانيون رقياً أدبياً وحضارياً على يد الدول القومية التي انفتحت خطا الدولة الساسانية وأحييت الأجداد الإيرانية القومية . وقد أرجع مؤسسو هذه الدول نسبهم إلى الدولة المذكورة وقادتها المشهورين ، واتبع كل منهم سياسة خاصة . فاعتمد البويهيون على المذهب الشيعي ، والصغاريون على القوة والشهامة . . فنجد « يعقوب بن الليث الصغاري » حين يترجمه إلى خراسان ليستولي على نيشابور ويتزعمها من يد « محمد بن طاهر » يخاطبه محمد قائلاً : « إن كنت قد جئت بأمر من أمير المؤمنين فأرني عهده ومنشوره أسلمك الولاية ، وإلا فعدُ من حيث جئت » فيجيبه يعقوب وقد شعر سيفه : « هذا عهدي ولوائي »^(٢٤) . وحين يعن له أن يخدم اللغة الفارسية ويحبها يقدم على ذلك بلا تردد . .

فيوم أن أتاه شاعر بفصيدة عربية يهنته فيها بانتصاراته وفتوحاته ، ويستهلها بقوله :

قد أكرم الله أهل العصر والبلد بملك يعقوب ذي الأفضال والعدد

لم يترك له مجالاً للاسترسال ، وقال معترضاً : لماذا يقال لي مالا أفهم ؟ وكانت النتيجة أن بدأ كاتبه « محمد بن وصيف السبخري » بالكتابة بالفارسية والنظم بها . فاعتبر بذلك وفق بعض الأقوال - رائد الشعر الفارسي^(٢٥) .

ورغم تبعية يعقوب للخلافة العباسية ، نجده يصدر أمره بترجمة تاريخ إيران الأسطوري والبطولي إلى الفارسية .

وقامت سياسة الزياريين على إحياء مراسم السلطنة والأدب والرسوم الإيرانية . أما السامانيون فقد اتبعوا سياسة الإدارة ، فلم يخرطوا في سلك التعصبات الدينية الإسلامية في الظاهر . . لكنهم في حقيقتهم كانوا أكبر مشجع للثقافة واللغة والأدب الفارسي^(٢٦) . وقد حلوا محل بغداد بعد عصر الانحطاط (يبدأ من حكم المعتصم فما بعد) ، ونشروا الفارسية ، وجعلوا من مرو وبخارى واجهتين لحضارة إيران الإسلامية في الشرق .

ويعد مصرع «أب مسلم» بزغ نجم الأدب الفارسي على يد وزراء الخلفاء من الإيرانيين ويفضل العلماء الإيرانيين ، وازداد بزوغاً في عهد « المأمون » قبل أن يافل في خلافة « المعتصم » .

ومع حكم البويهيين صارت شئون الخلافة وإدارتها لعبة في يد نواد الديالة ، وعمت إيران حضارات من لون آخر . . كانت الأساس للحركات العلمية والفلسفية التي عرفتها بغداد في عصري هارون والمأمون .

(٢٤) زين الأختارى للكرديزي - جاب بنباد فرهنك إيران - تصحيح عبدالحى حبيبي .

(٢٥) تاريخ سيستان ، تصحيح ملك الشعراء بهار ، ص ٢٠٩ ، ص ٣٥٠٠ عام من عمر إيران ج ١ ص ٣١٣ .

(٢٦) برونان ح ١ ص ٥٠٩ ، صفا : تاريخ أدبيات در ایران ج ١ ص ٢٠٤ ، تعليقات سعيد نفيسي بر أحوال وأشعار رودكي .

ومع حكم « المتوكل » نسخت حرية الدين والفكر والمذهب تماماً^(٢٧) . واستغادت الخلافة من قوة الأشرار العسكرية في مقاومة الشيعة والاسماعيلية .

وفي أواخر القرن الرابع الهجري ، صعد العباسيون سياستهم ، وصار قادة الترك - عبید السامانيين - أصحاب النفوذ في بلاط الخلافة ببغداد وبلغ أحدهم « البتكن » كرسي الامارة ، وأقام حكومة الغزنويين - التي تعتبر ثمرة سياسة بغداد - في التصدي في وجه حرية الفكر والبيان من وجهة نظر الإيرانيين .

ثم عبد خليفة « سبكتكين » الطريق أمام السلطان « محمود » الذي هزم أخاه الأكبر « اسماعيل » ونحاه عن العرش عام ٣٨٨ هـ . وقد استمر حكم محمود ٣٣ سنة إلى أن مات في يوم الخميس الثالث والعشرين من ربيع الأول عام ٤٢١ هـ . وقد كان الفردوسي في الستين من عمره تقريباً حين تولى محمود الحكم ، لهذا نرجح أنه بدأ نظم الشاهنامه قبل ذلك بعشرين سنة على الأقل ، ولم يكن محمود قد تولى العرش بعد ، كما نرجح أنه أنهاها بعد توليته الحكم بسنوات معدودات .

وقد اشتهر محمود بتشجيعه الأدب والأدباء ، لهذا يعزو النقاد (خصوصاً الإيرانيين) موقفه من الشاهنامه وصاحبها - ذلك الموقف القاسي - إلى اتباعه سياسة أدبية تابعة لسلوك بغداد - غزنين . . الإداري والسياسي والاقتصادي ، تلك السياسة التي تقدم - في رأيهم - على كراهية كل أشكال القومية الوطنية ورفضها^(٢٨) .

ولكي يثبت محمود سلطته ، لم يعتمد على ربط نسبه بالإيرانيين - وإن حاول ذلك - بل توجه إلى بغداد فربط نفسه بخليفاتها - واتخذ من هذا المركز الإسلامي وحايته نقطة ارتكاز يستمد منها قوته ، إذ كان يؤمن أن القوم لن يصدقوا نسبه الزعوم فهو من سلالة تركية ، ويحل أول انتصار للنترك على الإيرانيين^(٢٩) .

لهذا فإن بداية سلطنة محمود يجب أن تعتبر نقطة تحول بين عصر الحضارات القومية الإيرانية التي فقدت أصالتها العنصرية وسياساتها الوطنية وإحساسها القومي^(٣٠) .

(٢٧) برونج ١ ص ٥٠٦ ، ٥٠٧ . نقل عن تاريخ الطبري ، سيريرسي سايكس ح ٢ ص ١٨ ، ١٩ من كتابه تاريخ إيران ، مجلد التواريخ والقصص ٣٩١ .

(٢٨) جو سياس واجتماعي ايران ٤٠ ، مجلة هنرومرد ، ١٣٥٤ .

(٢٩) بعلق مهدي غروي قائلا :

يرد في طبقات ناصري للسراج (ج ١ ص ٢٧٦) وفي كتاب البيهقي (ج ١ ص ٢٦٧) مايفيد أن سبكتكين كان من أبناء يزديجر . وقد نقل يزديجر في مرو ، فوجه أشياعه إلى تركستان ، وصاهرها سكانها . وبعد بولتين أو ثلاثة صاروا تركا وبقيت قصورهم بها . ويرد النسب في طبقات ناصري على النحو التالي :

« الأمير سبكتكين بن جوق قرايچمك بن قرا ارسلان بن قرايچمان بن فيروز بن يزديجر الفارسي واه أعلم بالصواب » . ولو حسبنا لكل نسل ٢٥ سنة لكان الفرق بين محمود وجده يزديجر ١٧٥ سنة فقط ، بينما يبلغ الفاصل الزمني بينها ٣٥٠ سنة . كما أننا لا نجد تفسيراً لنسب كل أبناء فيروز باسماء تركية تبدأ بـ (قرا) ، ولا نعرف كيف أصبح حفيد سبكتكين عبداً في عام ٣٤٨ هـ . إن كل الدارسين لهذا النسب قد انتهوا إلى حقيقة ثابتة : وهي بطلان هذا النسب .

راجع : M . Nazim : The life and Times of sultan mahmud of Gazna . Cambrige 1931 .

(٣٠) جو سياس واجتماعي ايران ٤٠ .

ولقد واصل محمود سياسة « المتوكل » وكان أكثر منه عنفاً ، فقد أزال حرية الفكر والبيان والدين والمذهب في إيران عامة وخراسان خاصة . على حد قول الإيرانيين ، وقضى على آل بويه الذين كانوا يشكلون حلقة الوصل بين القومية الإيرانية والدين الإسلامي ، وأزال كل مظاهر محمدية في آسيا الوسطى . وقضى على المأمونيين في خوارزم ، وعلى أمراء السامانيين الذين كانت بلاطاتهم أكبر المنتديات العلمية والأدبية .

وفي فترة سلطنة محمود ، كانت الخلافة « للقادر بالله » (حكم القادر من ٣٨١ إلى ٤٢٢ هـ ، وحكم محمود من ٣٨٨ إلى ٤٢١ هـ) . وقد قاوم القادر المعتزلة بكل ما أوتي من قوة مستهدفاً القضاء على حريتهم الفكرية . وفي كتابه الذي ألفه في الأصول عام ٤٠٨ هـ هاجمهم وكفرهم هم والرافضة ، وأمر بقراءة محنته كتابه على العامة كل يوم في جامع المهدي ببغداد والجدير بالذكر أن هذا الخليفة كان لما أثر عنه من زهد وتقوى .. يلقب براهب بني العباس .

وسيرا على نفس السياسة ، عهد محمود إلى إجراء مذبحة عظيمة قضى فيها على آلاف الأبرياء ، ومئات المفكرين والعلماء . ونصب المشائق ، وعلق كبار الديلم على الأشجار ، ونحط على بعضهم جلود البقر وأرسلهم على هذا الحال إلى غزئين . وأخرج حسين حملاً من الكتب من قصور الرافضة والباطنية والفلاسفة ، وقام بإحراقها تحت أنفدام المعلّقين^(٣١) .

وكان محمود يفخر بسيامته هذه ، فقد جاء في رسالته لأمير كرمان : « فضلت هذه المهمة على غزو الهند ، ووليت وجهي شطر العراق ، واستخدمت جند الترك المسلمين الأحناف الطاهرين وسلطتهم على الديانة والزنادقة والباطنة .. ليقتلوا بذريعتهم من جذورها »^(٣٢) .

كما جاء في نهاية رسالته للخليفة بعد فتح الري : « لقد خلت هذه البقعة من دعاة الباطنية وكبار المعتزلة والرافضة ، وانتصر أهل السنة »^(٣٣) .

وهناك حكاية تبين شدة قسوته على الزردشتية : فقد أقام شيخ زردشتي جسراً لعبور الناس ، فطالبه محمود ببيع له غير أنه رفض ، فألقي به في السجن . وبعد فترة أرسل الشيخ إلى السلطان معرباً عن موافقته على البيع ، واشترط أن يعطيه إجابته عند الجسر . وعلم حافة الجسر وأمام العديد من الناس قال الشيخ للسلطان : الآن أعطيك إجابتي . ثم ألقي بنفسه في الماء وغرق^(٣٤) .

(٣١) جمل التواريخ ٤٠٣ ، ٤٠٤

(٣٢) نظام الملك : سياستنامه ٧٧ ، ٧٨ .

(٣٣) نص هذه الرسالة موجود في كتاب ابن الجوزي (تاريخ الأمم والملوك ج ٨ ص ٣٨ - ٤٠ .

(٣٤) العطار : إله نامه - المقالة الخامسة ١١٠ ، ١١١

وقد نكب شيعة إيران على يد محمود ، ولم يعد هناك قوة تهدد بغداد من الشرق . غير أن إسماعيلية مصر وسوريا وأتباعهم المبتئين في كل عائل الشرق الإسلامية كانوا ما زالوا قادرين على المناوأة ، ولهذا اعتبرهم محمود والقادر من أكبر أعدائهم . وقد استند الخليفة إلى شهادة طائفة من علماء المسلمين في إثبات بطلان نسبة فاطمية مصر إلى علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء (٣٥) . وقد كانت حكومة الخلافة - بصفة عامة - قاسية حتى مع أبناء علي رضي الله عنه ممن ثبتت نسبتهم إليه ، فقد اتبعت مع الجميع سياسة القتل دون تفرقة . وواصل محمود سياسته بقتل سفير مصر ، وأخذ يتعقب الفرامطة في كل مكان ويعد الخليفة بشتى من يقع في يده منهم (٣٦) .

وفي فترة حكم هذا السلطان ، وفي ظل قسوته وتعبئة المذهبي . . . عاش عدد من كبار العلماء والشعراء ، كان بعضهم يتحده لئيل المناصب والأموال ، وبعضهم يستنكر أفعاله ولا يسير تحت لوائه . وقد تعرض المستنكرون للإبداء والطرده والقتل . أما من كانوا يعمون بنواله فكان التنافس ينغص عليهم عيشتهم . وتبدو حدة التنافس في قول العنصري :

خدايگان خراسان وآفتات كمال
وقول الغضائري معقبا :

خدايگان خراسان نوشتي أول شعر
كجاست هند وكجاستمروز رستم زال

وقد عكست الكتب أخبارا عديدة تؤكد مسلك محمود غير الانساني قبل العلماء والعظماء في خراسان والري . وحكت ما جرى بينه وبين ابن سينا ، وبينه وبين البيروني . . وكيف أفلتا من الموت (٣٧) .

ودكرت أسماء من أمر يقتلهم أمثال العالم الكبير أبي نصر منصور بن علي بن عراق الذي قتله بعد فتح خوارزم (٣٨) . وعبد الصمد أول أساتذة البيروني الذي أعلمه بعد اتهامه بالقرمطية (٣٩) . وعحمد بن حسن فورك الأصفهاني الذي وضع له السم في طريق نيشابور لأنه تغلب على أبي عبد الله كرام في البحث (٤٠) .

وتعتبر حروب محمود في الهند من أهم الموضوعات المرتبطة بسياسة الإدارة والاقتصادية والعسكرية . وفي رأي الدكتور مهدي غروي أن حملاته على هذه البلاد كان يواكبها الطمع والحرص على جمع المال والجواهر . . . فهي هو نهرو في كتاباته يقول :

(٣٥) الجويني : جهانگشا ، جلد سوم ٩٩ .

(٣٦) الطبري : تاريخ مسعودي ١٨٣ .

(٣٧) براون ، تاريخ الأدب في إيران ج ٢ - ترجمة د . الشواشي ، ص ١١١ - ١١٤ .

(٣٨) لهذا العالم ١٢ كتابا كتبها باسم أبي ربحان - راجع التعليقات المكتوبة على جهاز مقاله ٤١٩ .

(٣٩) ياقوت : معجم الأديباء ج ١٧ ص ٢٩٦ .

(٤٠) لفت ناه دمغدا ص ٣٣٥ .

« حين دخل الاسلام بلاد الهند على هيئة دين لم يجابه بأية معارضة ، لكن الفاتح تجاوز الحد وعندئذ فقط وقعت الصدامات وساد العنف »^(٤١) .

ويتفق العالم الباكستاني محمد حبيب مع نهرو وفي الرأي . وبما قاله بعد دراساته الطويلة حول محمود : « قبل شعب الهند الدين الاسلامي الذي كان ينادي بالمساواة . . في أول الأمر ، لكن الصورة التي عرض بها محمود الاسلام في تلك الديار جعلت الشعب يرفض الاسلام بعد أن كان قد استقر في بلادهم منذ مدة طويلة . . . قبل محمود . ولم يوفق في ذلك السبيل رغم جهوده ، وكانت النتيجة أن انحسر من الهند بعد وفاة محمود بخمسة عشر عاماً . ثم عاد للانتشار بعد عدة قرون ، نتيجة جهد أفضل ومسلك أكرم من قبل أناس انتشروا في أنحاء القارة ، ونفذوا الى فكر الشعب وذنه » .

وقد ذكر هذا العالم أن حملات محمود كانت ناجمة عن رغبته في تحقيق مصالحه ، وزيادة مساحة دولته ورقعة نفوذه ، وجمع الغنائم والثروات ، ولم تكن تستهدف نشر الاسلام^(٤٢) .

ويعتقد محمد ناظم - المحقق الباكستاني المسلم - أن شدة نفور الهنود من الإسلام لم يأت عقب حملات محمود على الهند ، وإنما هو يرجع في المقام الأول الى الخلاف الحاد بين دين الهنود والدين الاسلامي .

والجدير بالذكر أن حملات الغزنويين على الهند قد بدأت في عهد البتيكين مؤسس الأسرة ، وأن سبكتكين قد سار سيرته فأغار على الهند أكثر من مرة^(٤٣) واستولى على ملتان وعدة مدن أخرى ، وعاد الى غزنة مجال وفير بعد أن أنشأ المساجد وخرّب معابد الأصنام^(٤٤) . ويرد في كتب التاريخ أن حملاتها كانت بتحريض من الخليفة العباسي للخلاص من أزمة اقتصادية أما محمود فكان يصحب والده في أثناء ولايته للمعهد ، ويسرف في القتل والعنف في أثناء الفتح والغارة^(٤٥) . فلما صار سلطاناً سار على نفس السياسة .

ونلاحظ في الشاهنامة أن الفردوسي كان يتحدث عن العرب والترك في حذر ، بينما يتحدث عن الروابط الحميمة بين إيران والهند بحرية . ولم يكن بطبيعة الحال راضياً عن مسلك محمود تجاه الهند ، وأدرك السلطان ذلك فحقد عليه ، لقد كان ينتظر منه أن يبارك انتصاراته في الهند كما يفعل المصري الذي يخرجه بأن مروءه على عشب الهند في كل عام يجعله الى عود طيب الرائحة ودواء ينح الشفاء :

-
- (٤١) نقل عن مجلة سخن ، ١٣٣٩ ص ٨٣٥ وما بعدها . وقد جاء ذلك في محادثة على صورة سؤال وجواب بين نهرو وجستر بولز السياسي الأمريكي ، ترجمها محمود تفهّل ونشرها في كتابه بعنوان *Wisdom*
- (٤٢) سلطان محمود غزنوي ١٨ ، ١٩ تركنازان هند ج ١ ص ٥٨ ، دائرة المعارف الاسلامية . المجلد الثالث ١٤١ ، ١٤١ ، (طبقات سلاطين اسلام) للين بول - ترجمة اقبال ٢٥٧ .
- (٤٣) زلنكي وهمبر سلطان محمود ٨٦ ، ١٦٢ .
- (٤٤) جو سياسي واجتماعي ايران و نقل عن (داستان تركنازان هند) لنصر الله دولت يار ج ١ ص ٤٢ .
- (٤٥) ترجمة تاريخ مجي ٣٦ ، ٣٧ .

كجاء هند همه عود كشت ودارو كشت زهر انكه تو هرسال اندرو كندري^(٤٦)
 أو ان يرى في انتصاره على الكفار تقوية لدين المختار عليه السلام ، كما يرى الفرخي الذي يقول :
 قوی كننده دين محمد مختار بين دولت محمود قاهر كفار
 جو باز كشت ببيروزي از دو كنوج مظفر و ظفر و فتح برمين و بسار^(٤٧)
 لكن الفردوسي كان ينتهز الفرصة كلما سحت لينتقد النظام ويذم الوضع السياسي والاجتماعي الذي يسود
 إيران في عصر محمود . فها هو في رسالة رستم فرخ زاد الى اخيه . . . يتحدث عن الأوضاع المقلوبة ، وسيادة العبيد ،
 وضياح الحقوق . ويلزم العرب والترك فيقول :

برين ساليان جارمند بگنرد كذين تخمه كسي كسي نسبرد
 شود بنده بي هنر شهريار نژاد ويزرگي نيابند بكار
 ز ايران واز ترك واز تازيان نژادي بديد آيد اندر ميان
 نه دهقان نه ترك و نه تازي بود سخنبا بکردار بازي بود
 همه گنجها زير دامن غنبد بمرند وكوشش به دشمن دهند
 جو بسيار ازين داستان بگنرد كسي سوي آزادگان ننگرد
 بريزند خون ازي خوامسته شود روزگار مهان كاسته^(٤٨)

● الفردوسي . . ناظم الشاهنامه :

في النصف الأول من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) وفي قرية باز ناحية طبران طوس إحدى مدن
 خراسان (مشهد الحالية) . . ولد أبو القاسم منصور بن حسن بن اسحق بن شرفشاه^(٤٩) . واستطاع أن يتعلم العربية
 والبهلوية ويحيط بأدبيها ، ويقف على تاريخ أمته ، ويبرز أقرانه في نظم الشعر وإنشاده على البديهة^(٥٠) .

وقضى الشاعر وقته في طوس فأحبها ، وشغف بجدولها الرقاق المتفرع من نهرها ، فأقام بجواره ينشد أشعاره
 متحمساً أن يأتي يوم يجد فيه السد اللبني المقام على هذا النهر من يقو به بالحجارة والأجر والكلس والجير ، فقد كان كثيراً ما
 تحطه السيول فيقطع الماء وتضطرب الأحوال^(٥١) .

(٤٦) ديوان عنصری ١٤٤ .

(٤٧) ديوان فرخی ٨٧ .

(٤٨) جو سیاسی واجتماعی ایران - نقل عن الشاهنامه - بروجم ج ٩ ص ٦٥ - ٧٠ .

(٤٩) تذكر الاختلافات حول تاريخ مولده ، ويقال إنه ولد في قرية و رزان لا باز ، كما أن اكتفاء الشاعر بذكر تحمله جعلنا لانقف على حقيقة
 اسمه واسم والده وكتبته على وجه الدقة .

(٥٠) لم يذكر الفردوسي - كما لم يذكر أي كتاب - شيئاً عن تفاصيل العلوم التي تلقاها ، ولا عن معلميه الذين جلس إليهم ، وتلقى العلم على
 أيديهم .

(٥١) أحمد كمال الدين حلمي : مجلة البيان ع ١٧٤ ، عام ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م - (السلطان والشاعر والشاهنامه) ص ٥٢ .

واختار الشاعر لنفسه لقب « الفردوسي » ليتخلص به في شعره^(٥٢)، وعاش على غلات ضياعه في طوس ، دهقاناً ميسور الحال ، ينظم الشعر ويتغنّى بحب بلاده .

وأحس في نفسه ميلاً الى تدوين سير ملوك إيران القدامى وتسجيل بطولات من عاونوهم وساموهم زمناً في رفعة إيران ، فقرأ ما كتب في ذلك الشأن^(٥٣) ، واستمع الى الروايات الشفوية ، ولجأ الى مخزون عقله . . . وخرج على العالم بعمل رائع خالد .

ولم يكن تأليفه لشاهنامه بالعمل الهين . . لقد عكف على نظمها خمساً وعشرين سنة أو أكثر الى أن فرغ من نسختها الأولى التي أهداها (في عام ٣٩٠هـ = ٩٩٩م) الى أحمد بن محمد بن أبي بكر الخالنجاني ، ثم لما التقى بمحمود سلطان الغزنويين في عاصمة ملكة غزنة (في عام ٤٠١هـ = ١٠١٠م) . . أهداه النسخة الثانية^(٥٤) .

وفي غزنة - وبفضل الشاهنامه - طارت شهرة الفردوسي الى كل مكان ، لكنها في نفس الوقت ولجت به مرحلة جديدة من مراحل حياته . . مرحلة القلق والخوف والمرارة والألم .

كان في قرية ينعم بالدعة والثروة والجاه ، لا يحتاج نوال أحد ولو كان السلطان نفسه ، فلما جاء غزيرين حاملاً شاهنامه ، سابقاً غيره الى نظمها ، وأضعاً فيها كل فنه وخبرته ، مجسداً فيها آمال قومه وبنى جللته ، مؤملاً في نوال وثناء يناسبان عظيم جهده . . . لقي على يد محمود ما يبدد فرحته ، وهدم صرح أمانيه .

لقد كتبها له كاتبه على الدليل (الديلمي) في سبعة مجلدات وصحبه راويه أبو دلف ، وصديقه ومؤازره حسين (حسي) بن قتيبة حاكم طوس ، والتقى بمحمود ووضع التحفة العظيمة بين يديه ، وانتظر منه أن يضع على مغرقه تاج العز والفخار . . لكنه اتهمه بما فيه وما ليس فيه ، ووصله بمبلغ تافه وكأنه يحقره ويزدري عمله ، فرد عليه في جراحة غريبة اذ بدد صلته في فترة قصيرة ، وفي أمور تافهة .

ولما أحس بأن السلطان اذا أمسكه لن يقلته اختفى عن الأعين زمناً ، ثم تلمس طريقه الى قرية .

وفي طريق العودة نزل في طبرستان والتقى بملكها الاسبيد شهريار ، أحد أفراد أسرة آل بوند العريقة التي يند نسب راجعها الى الملك يزدرجرد . وقرأ على الملك هجاء من مائة بيت كان قد اعده في ذم محمود ، واستأنفه في أن يضع اسمه على الشاهنامه بدلاً من اسم السلطان . . . باعتبارها حاوية لكل اخبار جده وآثارهم . لكن شهريار رفض وطيب خاطره ، وأفهمه أن السلطان سوف يستدعيه يوماً ويسترضيه . واشترى الهجاء بمائة ألف درهم فمحا ، ومحا الفردوسي مسودته ، غير أن الزمن أبقي لنا منه عدة أبيات .

(٥٢) هناك لقب آخر سابق عليه هو ابن شرفشاه . راجع المرجع السابق ، ص ٥٢ .

(٥٣) سوف نتحدث حول هذا الموضوع في نفس بحثنا هذا بالتفصيل .

(٥٤) بروان : تاريخ الأدب في إيران ج ٢ (الترجمة العربية) ص ١٦٧ .

وغادر الشاعر مازندران إلى خراسان وانزوى في قريته ضيق الصدر مضطرب الحواس ، ينظم الغزاليات وغيرها . وقد استطاع إلى جوار ذلك - رغم كدره - أن يخرج إلى الوجود عملاً أدبياً جليلاً هو منظومته القصصية والثنوية « يوسف وزليخا » . تلك التي تعددت آراء النقاد بشأنها بين مستحسن ومستهجن .

وحين ندم محمود على قسوته وأراد أن يعتزل له ويسترضيه ، وأرسل إليه العطية المناسبة كان طائر روحه قد فارق قفص جسده .

تلك هي سيرة الفردوسي وقصته مع محمود دون زيادات أو مبالغات ، وهي في رأيي أقرب ما يكون إلى الصواب وهي تتماشى مع العقل ، لكنها لا تروى غلة الراغبين في معرفة الكثير عن ناظم هذا العمل القومي الرائع والنص الأدبي الدائع ، الطامعين في الغوص في شخصية محمود الذي يبدو في صورة من حطم قلب الشاعر العملاق وأفقدته للذة النصر . لهذا سوف أسرد كل ما قيل في ذلك الشأن منها إلى أن شهرة الفردوسي قد تسببت في إحاطة سيرته بالكثير من الخرافات والأساطير ، ودفعت الكثيرين إلى المبالغة والتوهيل واختلاق الأحداث في كثير من الأحيان ، كما أنه إلى أن اختلاف جنسيتي الفردوسي ومحمود وتعارض مذهبيهما وعقائدهما . . قد تسبب في وجود المعلومات المتضاربة التي بين أيدينا^(٥٥) .

ولو أننا في بداية حديثنا حاولنا أن نجد تعليلاً لتقديم الفردوسي شاهنامته لمحمود لوجدنا أنفسنا أمام العديد من التعليلات ، فمن قائل إنه كان يأمل في مكافأة سخية . . كمنصب الشداعة أو الوزارة ، أو أن يقطعها السلطان إقطاعية^(٥٦) . ومن قائل إنه كان يرجو الحصول على ما يجده سد طوس لتكامل سعادته ، ولا تغرق مدينته وتتهدم قريته^(٥٧) . ومن قائل إنه كان يأمل في نيل ثروة تمكنه من تجهيز ابنته الوحيدة التي كانت تستعد للزواج^(٥٨) . ومن قائل إنه فقد ثروته نتيجة حط أصاب خراسان فبات في حاجة إلى المال وقد بلغ من الكبر عتياً^(٥٩) .

ألا أي بر آوره جرخ بلند	جه دارى يه بيروزي مرامستمنند
جون بومد جوان برزم داشقي	به بسيرى مرا خوار بگداشقي
بسجاي عنا نم عصا داد سال	براكندله شد مال ويسركشت حال ^(٦٠)

ونحن لا نصادف مثل هذا التضارب في الأقوال حين نبحث عن سبب نظمته للشاهنامة إذ يبدو ما جاء فيها من مشاعر وتوجيهات وغمزات ولمزات أنه كان متأثراً بالشعبية - وهذا ما أكده « محمد تقي بهار » صراحة في قوله :

(٥٥) لاتصلح الشاهنامة لدراسة حياة الفردوسي إلا إذا بذل الباحث جهداً فوق الطاقة . بل إن محمد هلا مرصاني يقول إن ذلك لا يتحقق مهما بلغنا من جهد في التحقيق والتدقيق . راجع تعليقه على مقالات فروغى حول شاهنامة الفردوسي - مجلة بلخا ، العدد ٢٩١ ص ١١٥ ومابعدها .

(٥٦) آثار البلاد ، تذكرة الشعراء للدونشاه .

(٥٧) مقدمة بايستري على الشاهنامة ، مجمل فصيحى ، مجالس المؤمنين للشوسترى .

(٥٨) جهاز مقالته لنظامى ٧٧ ، ٧٨ .

(٥٩) د . سيد حسن سادات ناصرى ، فردوسى وشاهنامة ، مجلة هنرومردم ١٣٥٤ ، ص ٥٠ .

(٦٠) دراسات وغزوات فارسية ، تأليف مجموعة من الاساتذة المصريين ، دار الراكد العربى ١٩٧٥ ، ص ٦ .

بود دهقان زاده بی ، دانشوری خوانده کتاب وز شعوبی مردمش درکوش درهای نمین^(٦١)
ولقد أهله ظروفه لذلك العمل ، فهو دهقان ميسور الحال يملك الوقت للكتابة والنظم ، عالم بالأدب الفارسي والأدب العربي والأدب البهلوي :

بسی رنج دیلم پیسی گفته خواندم زگفتار تازی واز بملوای .
يُضاف إلى ذلك أنه كان في شوق دائم متصاعد إلى نظمها لأنها كانت تلقى قبولاً وطنياً آنذاك ، وفتح بطبع الكثير من معاصريه ، وكانت له رغبة في أن يسبق الآخرين إلى نظمها .
وقد رأينا كيف نسخها كاتبه وصحبه مع رواية أشعاره ، وحاكم طوس في رحلته نحو عاصمة السلطان .
لقد جمع الفردوسی أسماء ثلاثتهم في أبيات شعرية بشاهنامه ، قال فيها :

از ين نامه از نامداران شهر «علی دیلم» و «بودلف» راست بهر
نیامد جز احسنتشان بهر ام بگفت اندر احسنتشان زهره ام
«حیی قتیبه» است از آزادگان که از من نخواهد سخن رایگان
نیم آکه از اصل و نرع خراج همی غلطم اندر میان رواج

لكن هناك من يجعل الكاتب والرواية شخصاً واحداً ، فهو على الدليمي الملقب بأب دلف^(٦٢) .

وتتعدد الأقوال حول كيفية وصول الشاعر للسلطان ، فمن قائل إنه لجأ إلى غزنة شاكياً جور أحد عمال السلطان في طوس ، غير أنه لم يجد في غزنة من يهتم بمسأله ، وطالت إقامته واشتدت للمال حاجته فلجأ إلى نظم الشعر لينال رزقه من العام والخاص^(٦٣) . ومعنى هذا أنه وصل إلى السلطان ثم قام بنظم الشاهنامه . . أي أنها لم تكن جاهزة على النحو الذي ذكرناه .

ومن قائل إن الفردوسی نظم قصة بعنوان (رستم واسفنديار) ، وقدمها للسلطان بمساعدة «ماهك» - ندیم السلطان - فاستدعاء وسأله عن حاله وبلده ، فقال : «غريب من ولاية طوس . لجأت إلى ظل نواب عدل السلطان هرباً من طعنات سهام ظلم أهل وطني ، واحتشيت بظل رافة ملك الاسلام ليعينني على مصائب الدهر . فلما علمت بالأمر (أي برغبة السلطان في نظم قصة رستم) نظمت هذه القصة^(٦٤) . وهكذا تسير الرواية في نفس خط سابقها .

(٦١) دیوان اشعار ، محمد نفی بهار ملك الشعراء ، ٥٨٨ .

(٦٢) د . أمين عبدالمجيد بدوي : القصة في الأدب الفارسي ، ١٢٩ - ١٣٠ .

(٦٣) تذكرة الشعراء لدولتشاه .

(٦٤) مقدمة بابسنغری ، مجالس المؤمنین .

غير أن هناك رواية تفهم منها أنه نظم شاعراته في طوس بعد مقتل « الدقيقي » الشاعر الساماني ، وأنه جُوبَ بصموية أول الأمر تتركز في عدم وجود نسخة منشورة يعتمد عليها فيكتب . . . ولولا أن « محمد لشكري » أعطاه نسخة من الكتاب الذي يريد ما كتب ملحمة الخالدة . ونقضي هذه الرواية فنظيره في صورة من يحس بعظمة ما هو مقدم عليه ، فيلجأ إلى الشيخ الولي محمد معشوق الطوسي يستمد منه الهمة والعون ، ولا يبدأ ما اعتزم إلا بعد أن يقول له : اعقد العزم وأطلق لسانك^(٦٥) .

وهناك رواية أخرى تؤكد أن السلطان هو الذي استدعاء من طوس ، فلما وصل هرات راسله « بدیع الدین عبد الله الكاتب » - منشي الحضرة وصاحب ديوان الرسائل - وأخبره بأنه سيدخل في مضمار التنافس مع شاعر البلاط الكبير « العنصري » وسأله إن كان مستعداً لذلك ، فكتب إليه في ثقة يقول :

به گشوش از سروشمن بسی مزده هاست دلم گنج گشور زبان ازدهاست
جه سنجید به میزان من عنصری گیا چون کندیبش کلین سری
هم از ابلهی باشد وکودکی به من گد برابر شود رودکی^(٦٦)

كما أن هناك غيرها تؤكد أن هذا الكاتب قد حذر من الحضور إلى غزني نتيجة تأمره مع العنصري والروديكي اللذين أحافها حضور الفردوسي ومنافسته . ونقضي الرواية فتيين أن خصومة دبت بين الكاتب والشاعرين ، مما جعله يرسل إلى الشاعر ويستدعيه ويشرح له ما حدث^(٦٧) . ويذهب أنها رواية مختلفة ، فالروديكي لا يمكن أن يكون معاصراً للفردوسي وأن يدرك عهد محمود ويكون أحد شعراء بلاطه وشارك في مؤامرة مع العنصري ضد الفردوسي ، كما يفهم من الأبيات .

وتجمع معظم الروايات^(٦٨) على أن الفردوسي حين وصل إلى غزني ويات على أبوابها انطلق إلى الخلاه أو إلى حديقة على أطراف المدينة حيث وجد ثلاثة من كبار الشعراء : العنصري والمسجدي والفرخي . . . يرافقون ثلاثة فتيان مليحي الوجوه في نزوة ، وهم يتنون الشراب والمتعة . فصل ، ثم أقرب منهم ، فأصروا على طرده باعتباره زاهداً خشياً ، غير أن العنصري أتعهم بقوله بشرط أن يجارهم في نظم الشعر . وقبل الشاعر شرطهم فاختاروا لاختباره رباعية ذات قافية صعبة . وأنشد كل منهم مصراعاً وأنشد هو المصراع الرابع ووضح لهم مضمونه ، وعرفهم بگيو وحرب بشن اللذين وردا في مصراعه وأثبت لهم سيطرته على تاريخ إيران القديم^(٦٩) . ونتيجة لاستحسان العنصري لما سمع صحبه إلى السلطان .

(٦٥) مقدمة باينفري .

(٦٦) مجمل فصحي ، جلال متيني : « فردوسي درهاله أي از الهاله ها » مجلة دانشكده ادبيات وعلوم انساني ص ٨ .

(٦٧) مقدمة باينفري على الشاهنامه .

(٦٨) متانة لشكرة الشعراء ، ولم يقل بذلك چهار مقاله ولا لباب الألباب .

(٦٩) يرد هذا الرباعي في العديد من الكتب . راجع مقال (السلطان والشاعر والشاهنامه) ص ٥٧ ، ٥٨ .

وفي رواية أخرى أن السلطان هو الذي طلب من الشعراء الأربعة أن ينشد كل منهم مصراعاً على البديهة ، ووعدهم أفضلهم ينشال من الذهب ، ففعلوا .. على النحو السابق (٧٠) .

وجاء في إحدى الروايات أن العنصري سأله في أثناء ذهابها لمقابلة السلطان عما إذا كان قادراً على نظم تاريخ ملوك العجم بدلاً منه - وكان السلطان قد كلفه بذلك فعجز عن القيام به - فقال الفردوسي : « نعم إن شاء الله تعالى » . وتبسط السلطان إليه وسأله عن طوس وسبب تسميتها ، واستحسن إجابته . ثم طلب من الشعراء أن يصفوا طرة « أباز » .. تابعه الأثير لديه - لكن الشعراء - لتقنتهم في الفردوسي أشاروا إليه لينوب عنهم ، فأنشد رباعية بهرت السلطان ، فصاح : لله درك يا فردوسي ! لقد أحلت مجلسنا فردوساً ، ومن هنا أطلق عليه « الفردوسي » وصار يتخلص به . كما أمره في نفس المجلس بأن ينظم الشاهنامه :

بفرمود سلطان مالک رقاب که فردوسي آرد به نظم این کتاب (٧١)

وجاء في رواية أخرى أن الفردوسي ظل طويلاً في ضيافة « ماهك » قبل أن يجده منفذاً لمقابلة السلطان ، ويوماً ما سمع من ماهك عن نظم العنصري لقصة رستم وسهراب ، فكتب قصة رستم واسفنديار في مدة قصيرة ، وعرضها ماهك على السلطان ، وكان قد كلف سبعة شعراء بنظم سبع منظومات مختلفة مستقاة من تاريخ ملوك العجم ، فاستدعاهم وسألهم رأيهم فيها فنظمه الفردوسي .. فامتدحه العنصري وتبعه الباقون . وتمضي الرواية على النحو السابق (٧٢) .

وهكذا يجمع الروايات كلها خيط واحد .. الايمان بقدرة الفردوسي التي لا تحده على نظم تاريخ إيران القديم ، والحماسة القومية الإيرانية ، والثقة التي لا تحده في صحة المعلومات التي يكتبها وهو المتدين الزاهد العفيف .

ووصل الفردوسي الى السلطان ، وكلفه بنظم الشاهنامه - وكان الدقيقي قد نظم منها ألف بيت قبل أن يغتاله غلامه لا اعتناقه الدين الزردشتي - ف قضى ٢٥ سنة أو ٣٠ إلى ان انتهى من نظمها . لقد أفرد له السلطان جناحاً في قصره وأحضره كل ما يريد ، فظل يتردد بين القصر وبلدته ، فلما أنجها عام ٤٠٠هـ = ١٠٠٩م أو ٤٠١هـ = ١٠١٠م أهداها الى عمود ، وكتب عليها اسمه (٧٣) . ويرى معظم الدارسين أن أبيات الدقيقي التي نظم الفردوسي على غرارها كانت ألفاً في قالب المتنري من مثنى المتقارب ، تدور حول قصة الملك « كشتاسب » و ظهور نبي الفرس « زردشت » . وفي أشعار الفردوسي ما يؤكد هذا الرقم ، ومع ذلك فإن « المعرفي » في كتابه يجعلها ٢٠ ألفاً (٧٤) ، ويجعل ما نظمته

(٧٠) راجع مجلة دانشكده آبیات وعلوم انسانی دانشكاه فردوسی ، شماره اول - سال چهاردهم - ١٣٥٧ هـ . ش ، ص ٩ ، نقله عن مقدمة الشاهنامه المؤرخة في ٦٧٥ هـ .

(٧١) بجل نصیحی ، مجالس المؤمنین .

(٧٢) فردوسی درهاله ای از اساتذها ، ص ١٠ .

(٧٣) ٣٥٠٠ عام من عمر ایران ، ج ١ ، ص ٣٨١ ، ٣٨٢ .

(٧٤) لباب الألیاب ، ص ٣٣ .

الفردوسي وحده ٦٠ ألفا . . . بينما يؤكد « نولدكه » قول الفردوسي في مقاله : (الملحمة القومية الايرانية)^(٧٥)، ويرى « براون » نفس رأيه^(٧٦)، ويضيف أن مثل هذه الروايات مختلفة لاعتمادها على معلومات وردت في مراجع لا وزن لها . . . تعارض الشاهنامه في كثير من الأحيان . ويرى أن مصادر البحث المعتمدة حول هذا الموضوع يجب ألا تعتمد مؤلفات الفردوسي ، ورواية جهارمقاله ، والرواية المختصرة الواردة في الجزء الثاني من لباب الألباب .

وفي رواية أن « أسدي الكبير » قد أكمل الشاهنامه بعد أن عجز الفردوسي عن ذلك لمرضه ، وأنه فعل ذلك قبل موت الفردوسي بفترة قصيرة^(٧٧). وهذا ولا شك لا يستقيم مع سياق الأحداث .

وسمنا قبل أن نترك هذه النقطة أن نتساءل : أليس عجيبا أن يتحمس محمود كل هذا الحماس في سبيل نظم الشاهنامه ؟ كيف يتعاطف وهو التركي الأصل مع الفرس ، ويطلبهم بنظم قصص ملوك إيران القدامى وحماسات بلادهم القوية ؟ هل يعقل أن يكرس جهده لهذا الغرض ويلجأ إلى الاختبارات والتحكيم إلى أن يحكم بأفضلية الفردوسي وأستاذيته ؟

وسمنا أن نتساءل أيضا : هل كان في مكتبة محمود أن يتلوق لطائف الشعر الفارسي ويعايشه ويفاضل بين نظم شاعر وآخر ؟ كيف يستهين ببطل الشاهنامه ويقول للفردوسي في جيش ألف رجل مثل رسم ، ومع ذلك يتبنى قضية تأليف الشاهنامه ؟

ولو اصلنا المسيرة لوصلنا إلى عطية السلطان ، وهنا تكثر الأقاويل . ففي روايات متفرقة أن السلطان وعده بأن يهبه عن كل ألف بيت ألف مقال^(٧٨)، أو مائة مقال من الذهب^(٧٩)، أو حل فيل من الذهب الأحمر فور انجاز العمل . وفي رواية أن اليميني أراد أن يعطيه ما قرره السلطان كلما انتهى من نظم ألف بيت من الشعر . . . لكنه رفض على أمل أن يجمع المبلغ ويأخذه دفعة واحدة ، لينفق في اصلاح سد طوس^(٨٠) . كما ورد في بعض المصادر أن السلطان قرر أن يعطيه عن كل بيت دينار ذهبي ، فبلغ حجم العطية المنتظرة ٦٠ ألف دينار ذهبا .

ويطالع تختلف المصادر أيضا فيما يتعلق بما وصل الفردوسي من هذه الهبة التي وعد بها . دون أن يطلبها أو يسأموه بشأنها . فقليل إن وشايات اتباع السلطان المقربين (في أغلب الروايات : اليميني الوزير ، وفي رواية أو الشتين : اياز ، وفي رواية واحدة : أبو سهل الهمداني الذي لا نعرف شيئا عنه) تسببت في تحويل العطية الكبيرة إلى عطية تافهة تراوح ما بين ٢٠ و ٧٠ ألف درهم أو تصل إلى ٦٠ بكرة من الفضة .

(٧٥) صفحة ١٩ .

(٧٦) تاريخ الأدب في إيران ج ٢ (ترجمة عربية) ص ١٥٤ .

(٧٧) ٣٥٠٠ عام من عمر إيران ج ١ ، ص ٣٨٢ .

(٧٨) مجالس المؤمنين للشوسترى .

(٧٩) مقدمة باينستري .

(٨٠) مقدمة باينستري ، مجمل فصيحى ، مجالس المؤمنين

وتجمع الروایات على أن الفردوسی قد اعتبر عطية السلطان التافهة وخلفه الوعد إهانة له واستهانة بعمله ، ورد عليه برجولة . . بأن قَسَم العطية - دون إبطاء - بين حمای ویاثق ققاع (شراب مسكر رديء) ، أو یبئها وین بعض المحتاجین . وأرسل مع من أوصل الیه العطية رسالة الى السلطان یقول فیها : لیعلم السلطان أن ما بذلته من جهد في هذا العمل لم یكن اهدف من ورائه كسب الدینار والدرهم . . لقد بذلت ما بذلت بغية خلود الذكر وجمیل الشاء .

ولابد أن قسوة عمود لها ما یررها ، فیرد في بعض المصادر ما یفید ان الشاعر - في اثناء اقامته في غزنین - كان ینشر قصصا منظومة ومحصل من وراء ذلك على العطایا ، فقد منحه الأمير فخر الدولة الدیلمی على سبیل المثال ألف دینار لقاء قصة رسمت واسفندیار التي أرسلها الیه مما أغضب السلطان وأثاره . .

ویرد في مصادر أخرى أنه كان یردد أقوال المعتزلة مما رجح انتسابه لتلك الطائفة ، وقد رأینا فرط كراهية السلطان لها ، وقد استدلل على أنه معتزلي بهذا البیت :

به بینندكان آفریسننده را نبیني مرنجان دو بیننده را
والمحق : انك لى ترى الخالق بعینك . . . فلا تعب عینك .

كما نسبته الى الرافضة وهو السني المتعصب الكاره لهم الى أقصى حد ، واستدل على رفضه بتلك الأبیات :

خرمندن گیتی جو دریا نهاد	برانگیخته موج ازو تشد باد
جو هفتاد کشتی درو ساختنه	همه بادبانها بر افراخته
میانه یکی خوب کشتی عروس	بر آramته همجو چشم خروس
بیمبر بدو اندرون باعالي	همه اهل بیت نبی وومسی
اکر خلد خواهی یدیکر سرای	بنزد نبی وومسی کیر جای
کرت زین بدآید کناء من است	جنین دان واین راه راه من است
براین زادم وهم برین بکلرم	یقین دان که خاک بی حیدرم

واتهمه بأنه سنی الدين والملعب ، وأكد الفردوسی سماعه لهذا الاتهام حين قال في أبيات هجاء بها مبديا فرط

أله :

که بد دین ویدکیش خوانی مرا	منم شیرزد میش خوانی مرا
مرا غمز کردند کان پرسخن	بمهر نبی وعلی شد کهن
من از مهر این هر دوشه نکلرم	اکر تیغ شه بکلرد برسررم
مرا سهم دادی که در بسای پیل	تنت را بسایم جو دریای نیل
نترسم که دارم ز روئشندلی	بدل مهرجان « نبی » و « علی »
اکر « شاه محمود » ازین بکلرد	مرا او را بیک جو نسنجد خرد

ويقال : بل القسوة مردها أن الفردوسي قد امتنع « أبا العباسي فضل بن أحمد الاسفراييني » في شاهنامته . . . ولم يكن السلطان على وفاق معه^(٨١).

ويرد في تاريخ سيستان ما يؤكد اختلاف عقيدتها حول المسائل القومية . فالفردوسي حين يقرأ على محمود ما نظمه من قصّة « رستم » ، يقول له في استهانة : شاهنامتك كلها لا شيء . . . عدا حديث رستم . وفي جيشي ألف رجل كرتسم . فينسى الفردوسي ما يمكن أن يحق به من أذى ، ويغيب : أطال الله عمر مولاي . . . إني لا أعرف في جنده رجلا كرتسم ، لكن ما أعرفه هو أن الله تعالى لم يخلق عبدا قط كرتسم ، ثم يقبل الأرض وينصرف . فيقول محمود للوزير هذا الحقير يتهمني بالكذب ، فيرد الوزير : يجب أن يقتل^(٨٢).

والغريب في هذه القصة وأمثالها أن واضعها يخفون أن السلطان مصدر القسوة ، وينسبونها لوزيره أو سواه . . . فهم الذين تسببوا في نقص قيمة العطاء ، وهم الذين أوغروا صدر السلطان فكاد أن يقتله .

ويرد في بعض الروايات أن من أسباب القسوة تعظيم الشاعر للدين الزردشتي ورجاله ، ونحن نعرف مدى كراهية محمود لرجال هذا الدين وكيف كان يعاملهم .

وبناء على موقف السلطان من الفردوسي وخوفه من العقاب . . . اختفى في دكان وراق بدعى « اسماعيل » (أبو المعالي^(٨٣)) ، وهو والد الشاعر « أزقي » ومكث عنده ستة أشهر إلى أن دخل الجواسيس طوس وتركوها ، فغادر غزنة إلى قرية . وفي الطريق نزل في قهستان وطبرستان ، وعرض هجاءه على والي قهستان ، فأعطاه مائة ألف مثقال من الفضة ، أو مائة ألف درهم ليتخلص من هذه الأبيات ، وكذلك أعدم حاكم طبرستان الهجاء وأصوله نظير ١٦٠ مثقالا من الذهب ، أو مائة ألف درهم أو صلة ضخمة . ولما عرض عليه الشاعر أن يحذف اسم محمود ويضع اسمه بدلا منه رفض وقال له : يا أستاذ ، لقد أغضبوا محمودا ولم يعرضوا كتابك عرضا حسنا . بل نسبوا إليك الخلط . ثم إنك رجل شيعي وكل من يتجه إلى أسرة الرسول لا تتجه إليه الدنيا بأي حال . . . لأنه لم يتجه إليها . إن محمودا سيدنا ، فاترك « الشاهنامة » باسمه . . . وسوف يدعوك محمود يوما ويطلب رضاك ، ولن يضيع تعبك الذي بذلته في تأليف مثل ذلك الكتاب . وفي اليوم التالي أرسل إليه مائة ألف درهم ، وقال له : « أشرت لك بيت بالف درهم ، فأعطني تلك المائة بيت وطب نفسا . . . »

وهكذا اندرس الهجاء وبقيت منه أبيات يتناقلها الرواة :

مرا غمزن كردند كسان بـسرـغن بهر نسبي وعل شد كهـن
آكر مهرشان من حكاسيت كنم جو محمود راصد حمايت كنم

(٨١) د . سيد حسن سادات ناصري ، فردوسی وشاهنامه ، مجلة هنر و مردم ، ص ٥٣ .

(٨٢) تاريخ سيستان - طبع كلاله غاور ١٣١٤ هـ . ش ، ص ، ٧ ، ٨ .

(٨٣) (أبو المعالي) كما يرد في تاريخ الأدب في إيران ج ٢ (ترجمة عربية) ، ص ١٦٧ .

برستار زاده نیاید بکار
 ازین در سخن جند رانم می
 به نیکی نبید شاه رادستگاه
 جو اندر تبارش بزرگی نبود
 ایما شاه محمود کشور کشای
 که پیش از تو شاهان فراوان بدند
 فزون از تو بودند یکسر بجای
 نکردند جز خوبی و راستی
 می داد کردند بر زیر دست
 نجستند از دهر جز نام نیک
 والمعنی : - عابونی فقالوا ذلك الثرثار ،
 وگر چند باشد بدر شهریار
 جو دریا کرانه ندانم می
 وکر نه مرا برنشاندی بگاه
 ندانست نام بزرگان شتود
 زکس کور نترسی بترس از خدای
 می تاجداران کیهان بدند
 بکنج و سباه و بتخت و کلاه
 نکشتند کرد کم و کاستی
 نبودند جز صاگ یزدان برست
 ز آن نام جستند سرانجام نیک

قد شاب عل حب النبي وحب علي

- ولو أني أتحدث بجهنم ...

لحميت المئات من أمثال محمود

- غير أن ابن الأمة لا يصلح لأمر من الأمور .

ولو كان أبوه ملكا .

- واني لأسوق الحديث سوقا في ذلك الباب ،

بينما هو كالبحر الواسع لا أعرف له ساحلا

- ليس في طاقة السلطان أن يفعل الخير .

وإلا لأجلستي في خير مكان .

- لما كانت أرومته تفتقر إلى الرقعة والعظمة .

فإنه لم يطق سماع أساء العطاء .

- أيها الملك الفاتح محمود .

إذا كنت لا تخشى أحدا فاختش الله .

- لقد سبقك الكثير من الملوك

كلهم صاحب تاج وصولة وسلطان .

- كانوا يفوقونك في الجاه والأموال .

والجنود والعروش والتيجان .

- لم يقدموا سوى الخير والحق .

ولم يحوموا حول القليل والكثير .

- لقد عاملوا أتباعهم بإحسان .

ولم يكونوا غير عباد لله طاهرين .
 - لم يسعوا في دهرهم الا لطيب الذكر .
 ولم يستهدفوا سوى النهاية الحسنة^(٨٤) .

ويرد في الدراسات التي قام بها المستشرقان « نولدكه » و « آتبه » أن الفردوسي في أثناء فراره - لجأ إلى بلاط أحد الامراء البويهيين ، ونظم له قصة رومانتيكية كبيرة أسماها يوسف وزليخا^(٨٥) .

ونفهم من مصدر آخر أنه نظمها بين عامي ٣٨٤ ، ٣٨٦ هـ ، استجابة لرغبة « الموقف » وزير « بهاء الدولة البويهي »^(٨٦) .

وجاء في بعض المصادر ان الفردوسي مر ببغداد - في أثناء هذا الفرار - والتقى بالخليفة « القادر بالله » وامتدحه ، وقدم له منظومته يوسف وزليخا ، فوصله بستان ألف دينار وخلعة . كما ذكرت أن مدينته كانت مكونة من ألف بيت ، وأن إنشاء قصة يوسف وزليخا تم في بغداد نفسها ، وأن هذا العطاء كان سببا في غضب محمود من الخليفة^(٨٧) . ولا شك أن مثل هذا الخبر لا يمكن قبوله وخصوصا إذا سلمنا بأن الفردوسي قد عظم المجوس والشيعية في شاهنامه ، يضاف إلى ذلك أنه لا يوجد سند تاريخي لهذا الأمر .

وانتهت رحلة الفرار ، وعاد الفردوسي في سن التسعين تقريبا إلى قريته^(٨٨) ، وعاش بها مضعف الخواس ، ضيق الصدر ، يهجر آلامه ويبيكي أحلامه ، وأخذ ينظم في الغزل وغير الغزل^(٨٩) .

وبعد فترة يصطدم محمود بناصر هندي (أو تركي) ، فيسأل وزيره (أو كاتبه) عما يرد به على هذا الشاعر ، فيجيبه بببيت من الشعر يقول :

اكر جز به كام من آيد جواب من وكُز وميدان وأفراسياب

ومعناه : إذا لم يكن وفق ارادتي ما يرد من جواب ،

فلا مفر من الحيرة والميدان وأفراسياب ،

وحين يعرف أن البيت للفردوسي ، يرغب في تعويضه والاعتذار له ، ويأمر بأن يوصل بستان ألف متقال وخلعة (أو بستان ألف دينار) .. تصله على هيئة أحمال من التيلة على ظهور اثني عشر جلا .

(٨٤) فردوسي وشاهنامه ، ص ٥٣ ، ٣٥٠٠ عام من عمر ايران ، ٢٨٢ ، ٣٨٤ .

(٨٥) براون ، ج ٢ (ترجمة عربية) ، ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

(٨٦) القصة في الأدب الفارسي ٢٣٢ .

(٨٧) تاريخ كزنده محمد الله مستوفى القزويني ، مجمل فصحى لغوال ، مقدمة بايستري .

(٨٨) براون ج ٢ (ترجمة) ١٦٨ .

(٨٩) براون ج ٢ (ترجمة) ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ٣٥٠٠ عام من عمر ايران ٣٨٦ ، ٣٨٧ .

والغريب في هذه الرواية أن كاتبها يجعلون الميمندي - معرض السلطان ضد الفردوسي حمامة السلام بينهما .

وهناك أيضا رواية أخرى تبرر صفاء نفسية محمود ورضاه عنه ، ومزادها أن والي قهستان كتب إلى السلطان - بعد لقائه مع الفردوسي - يذكره بما حققه بالشاعر من ظلم ويكشف فيه عن المغرضين .

وقد ضمن خطابه بيتين للفردوسي هما :

گند شستم ایسا سرور بساک رای از این داوری تناب دیکر سرای
رسد لطف یزدان به فریاد من ستانسد به محشر از او داد من

وتسلم السلطان الخطاب وهو في طريقه للصلاة في المسجد الجامع بغزنین . كما وقعت عيناه - لأول مرة - على بيتين كان الفردوسي قد كتبهما على جدار المسجد قبل هربه - فوقع الخوف في قلبه وغضب على الوشاة ، وصب جام نقمته على الميمندي وخطبه بعبارة غريبة ، وأصدر حكمه بقتله . . . فقتلوه^(٩٠) . وإن كان هناك من يقول إنه سجن إلى أن أفرج عنه مسعود بن محمود وأعاد له منصبه في عام ٤٢١هـ - ١٠٣٠م^(٩١) .

ولما كانت أحداث هذه الواقعة بين عامي ٤١١ - ٤١٦هـ فإن هذا أمر محتمل الحدوث .

وهذان هما البيتان اللذان تركهما الفردوسي على الجدار :

خجسته درگه محمود ز اولی دریاست چکونه دریا کاندای کرانه بیدا نیست
چه غوطه که در او خوردم وندیدم در کنای بخت من است این کنای دریا نیست

وفي عام ٤١١ أو ٤١٦هـ وصلت الصلة المحمودية إلى مدينة طوس . وبينما كانت تدخل من بوابة « رودبار » كانت جنازة الفردوسي تخرج من بوابة « رزان » . ولما عرضت الصلة على ورثته الوحيدة - ابنته أو اخته - لم تقبلها رغم ضخامتها ، ورغم شدة احتياجها لها ، وقالت : « لست في حاجة إليها » . وهناك أمر السلطان بأن يعطي المال لخواجه « أبي بكر اسحاق كرامي » ليعمر به رباط « جابه » على حدود طوس .

وجاء في مصادر أخرى أن أخت الفردوسي لم تقبل العطية وقالت : لست في حاجة إلى مال السلاطين الجائرين . وجاء في رواية أخرى أنها قبلتها لكي تمجد بناء سد طوس تحقيقاً لأمنية أخيها القديمة ، وقد أطلق على السد بعد ذلك اسم « سد عائشة فرخ »^(٩٢) . وهكذا انتقل الإيرانيون من تعظيم الفردوسي إلى تعظيم أفراد أسرته .

(٩٠) مجالس المؤمنين .

(٩١) ابن الأثير : تاريخ ابن الأثير ، حوادث ٤٢١هـ - ١٠٣٠م .

(٩٢) فردوسي درهاله ای از السانه ها ، ص ١٥ .

ولم يكن دفن الفردوسي في مقابر المسلمين بالأمر السهل - طبقاً لتعبير بعض الروايات - فقد اعترض الشيخ الفقيه « أبو القاسم الكركاني » على ذلك بحجة أنه وافضي أصابع عمره في مدح رجال الدين المجوسي وعبدية النار^(٩٣). وكما رفض دفنه فقد حرم الصلاة عليه ، فاضطر فوهو إلى دفنه في حديقته . ثم تدخل السلطان فكرم مثواه ، وعنف الفقيه ونفاه .

ويؤمن الكثيرون بهذه الرواية ، ويسجلها « فريد الدين العطار » العارف المشهور ، فيبيدي أسفه نظماً - على ما حاق بالفردوسي بعد خمس وعشرين سنة من العناء ، ويذكر اسم هذا الشيخ المخرف وكيف حرم الصلاة عليه . ثم يتطرق إلى تكريم الله للفردوسي ، واستقبال الملائكة لجنائزه ورفعته إلى الفردوس الأعلى لقاء بيت أو اثنين قالها في توحيده سبحانه . ويذكر كيف آثر الفقيه في المنام وقد لبس تاجاً من زمرد ، وملابس خضراء اللون ، وعاتبه على فعلته ...

زمرد زنك تاجي سبزه برسر لباسي سبز تواز سبزه دربر^(٩٤)
به نام خداوند جهان و خرد كزین برتر اندیشه برنكسرد^(٩٥)

كما بالغت بعض الروايات ، فجعلت الفقيه يستيقظ من نومه بعد زيارة الفردوسي له في منامه ، فيسرع حافياً باكياً إلى مزاره ، ويعطي على قبره ، ويعتكف عدة أيام ، ثم يداوم على زيارته كل يوم إلى أن يقبض الله روحه .

وتورد بعض الروايات قصة أخرى تدور في نفس الفلك . نفهم منها أن « قطب الدين » أستاذ « الغزالي » رفض زيارة قبر الفردوسي ، وقال لمن خاطبه في هذا الشأن : دعك منه ، لقد أمضى كل عمره في مدح المجوس .

وزار الفردوسي صاحب الشيخ في منامه ، وقال له : « قل » للشيخ بلسان القرآن الكريم : « قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربي إذا لمسكت خشية الاتفاق وكان الانسان تتورا »^(٩٦).

وتذكر بعض الكتب قصة مأساوية لوفاة هذا الشاعر العظيم . فبينما هو عائد من بغداد الى طوس مر بالسوق ... فسمع طفلاً ينشد من أبياته يقول :

جو رستم بدر باشد ومن به بسر نمانم به كتي يكي تاجور^(٩٧)

(٩٣) يرد في كتب التاريخ ما يفيد أن الشيخ أبو القاسم الكركاني قد توفي قبل وفاة الفردوسي بحوالي ٣٠ أو ٣٥ سنة .

(٩٤) فردوسي درهالة أي از افسانه ها ، ص ٢٢ .

(٩٥) المربع السابق ، ص ٢٣ .

(٩٦) فردوسي درهالة أي از افسانه ها ، ص ٢٣ ، سورة الاسراء ، الآية ١٠٠ .

(٩٧) فردوسي درهالة أي از افسانه ها ، ص ٢٤ .

أو ينشد البيت التالي :

أَكْسَر شَاه را شَاه بَدَوِي بَدَر به سر بر نهادي مرا تاج زر(٩٨)

فأصدر آفة تعبر عن عظيم حرمانه وشدة برمه بما عاناه في زمانه رغم مساعيه الحميدة ، ثم غشى عليه ، فحملوه إلى منزله حيث طار طائر روحه مفارقاً نقص جسده .

وطبقاً لرواية « نظامي عروضي » فإن قبره - حين زاره عام ٥٥٠ هـ - ق - ١١٥٥ م - كان داخل بوابة « طبرات » . أما رواية دولتشاه فتجعله في طوس قرب مزار العباسية .

وقد تحدث كاتبو مقدمة باسنفري عن الرباط ، فذكروا أن « ناصر خسرو » قد تحدث عنه في كتابه « سفرنامه » (حوادث عام ٤٣٧ هـ) . . . فقال « حين وصلنا إلى قرية جاهه . . كان هناك رباط كبير ، فقال لي من معي : هذا الرباط من صلة الفردوسي التي وأرسلها له السلطان محمود ، ولأن الصلة وصلت بعد وفاته . . . فإن وريثه لم تقبلها » .

ويعلق جلال متيني على هذه الرواية قائلاً : إن هذا الموضوع لم يرد في نسخ « سفرنامه الخطية » ، ونحن بدورنا نكتفي بهذا التعليق .

هذا وقد حدد « فريزر » الانجليزي موقع مزار الفردوسي ، وذلك في عام ١٢٣٦ هـ - ق - ١٨٢٠ م . وقال إنه يقع قرب قبة « نغاره خانه » . وفي عيد الفردوسي الألفي (عام ١٣١٣ هـ - ق) جددت القبرة ، وأضيفت إليها حديقة وعدد من الملحقات(٩٩) .

وهكذا نصل إلى نهاية سيرة الفردوسي البطل الذي خلّد بلاده فخله شعبه ، ولم يغفل أساطير بلاده فتحدث عنه قومه بما يشبه الأساطير .



مصادر الشاهنامة :

يسود الاعتقاد بأن شاهنامة الفردوسي مبنية على شاهنامة أبي منصور التي جمعت - في أواسط القرن الرابع الهجري سنة ٩٥٧ - ٩٥٨ م بأمر من « أبي منصور بن عبد الرزاق » الطوسي - من عدة رسائل إيرانية قديمة كانت مدونة بالبهلولية(١٠٠) ، ومن المؤسف أن هذا الكتاب قد ضاع . وقد ذكر لنا البيروني أن الذين قاموا بترجمته عن البهلولية كانوا أربعة من زردشتي هرات وسيستان وشابور وطوس(١٠١) .

(٩٨) نفس المرجع والصفحة .

(٩٩) فردوسي وشاهنامة ، ص ٥٤ .

(١٠٠) استغذت في هذا الموضوع من مقالة « شاهنامة فردوسي وتاجنامه هاي ساسان » للدكتور محمدی ، مجلة هنر و مردم ١٣٥٤ ، راجع : أحمد كمال الدين حلمي : شاهنامة الفردوسي كمصدر من مصادر الدولة الساسانية ، مجلة الثقافة العربية ، جامعة الكويت ، ١٩٧٢ م ، ص ٥٢ .

(١٠١) تاريخ الأدب في إيران لبراون ج ١ (ترجمة د . أحمد كمال الدين) ص ٢٠٤ ، نفس المرجع بالفارسية ، ص ١٨٧ .

ويرى الدارسون أيضا أن المصدر الرئيسي لشاهنامه أبي منصور هذه . . . كتاب يعود تدوينه إلى أواخر العصر الساساني اسمه « خديانامه » ، وكانت مكونات هذا الكتاب البهلوي قصصا قومية وحوادث تاريخية موعلة في القدم . ويعتبره المؤرخون أهم مصدر في تاريخ إيران وبعض ممتلكاتها في اللغة البهلوية والأدب القومي الساساني .

وقد سلك خديانامه طريقه إلى العالم الإسلامي وإيران عن طريق ترجمته إلى العربية في النصف الأول من القرن الثاني الهجري^(١٠٣) وترجمته إلى الفارسية في القرن الرابع الهجري . وقد سميت الترجمة العربية باسم (سير الملوك أو سير ملوك الفرس) بينما سميت الترجمة الفارسية باسم (الشاهنامه) الشائع حاليا .

ولم يكن خديانامه هو المرجع الوحيد في هذا المجال ، إذ كان بجواره وثائق مستقلة تاريخية باللغة البهلوية . . خالية من الإضافات التي لحقت بخديانامه وترجماته . . . وضعها أناس استفادوا من مصادر بهلوية أخرى كانت شائعة آنذاك . ومازلنا إلى الآن نضع أيدينا على مصادر لم تنعكس موضوعاتها في الكتب التاريخية والشاهنامات .

وقد عرف لنا « كريستن سن » المصادر الساسانية التي أفادت مؤرخي العرب والفرس ، فقال إن النبع الذي استقى منه الفردوسي والثعالي معلوماتها نبع واحد . وقد اعتمدا على خديانامه أكثر من غيره . غير أنها استفادا كثيرا من آئين نامك وتاجنامك ونصائح العامة وغيرها . و « تاجنامه » الذي ورد ذكره في كلام كريستن سن هو نفسه « تاجنامك » البهلوية . وهو عنوان عام في الأدب البهلوي لكتب كانت تؤلف في موضوع خاص ، كما هو الحال بالنسبة للكتب المعنونة « اندرزنامه » وآئين نامه ، وليس عنوانا خاصا لكتاب . وموضوع الكتب التي تحمل عنوان (تاجنامة) تدور حول سير الملوك والأمراء والإشراف والرسوم والعادات المتبعة في البلاط . . . لهذا أخذت العنوان العام (التاج) الذي هو من خصوصيات الملك . وهناك شك في وجود مثل هذه الكتب في يد الفردوسي بل إن هناك شكاً في وجودها في يد جامعي الشاهنامات . . فبالقابلة بين ما جمعه المصادر العربية القديمة عن كتاب التاج في سيرة أنوشيروان وبين ما ورد في شاهنامه الفردوسي خاصة بهذا الملك ووقائع عصره ، ندرك أنه لم يكن في يد جامعي الشاهنامات .

ومن الكتب البهلوية التي استقى منها الفردوسي معلوماته والتي يمكن أن يرى تأثيرها في الشاهنامه بوضوح إلى جانب ما ذكرنا : كجستك ابالش ، خديني نامه ، ياتكار زريزان (شاهنامه كشتاسب ، شاهنامه بهلوي) ، شاهنامه دانشور ، قوانين اجتماعي زردشتيان ، داستان خسرو كويان ، كازنامك ارتخشتر يايكان .

وبناء على المقابلة بين كازنامك أردشير والشاهنامه ، أو بينها وبين يادگار زريزان . . . يعترف براون بدقة الفردوسي وأمانته في النقل عن سابقه^(١٠٣) .

(١٠٢) يرى براون أن المترجم هو ابن المقفع . راجع ج ١ (ترجمة د . أحمد كمال) ص ٢٠٤

(١٠٣) راجع المصدر السابق للتعرف على هذه الكتب ومضمونها ، ومعرفة الأسباب التي بنى عليها رأيه ، مجلة الثقافة العربية ، ص ٥٢ .

أما شاهنامة الدقيقي المنظومة التي أنجز منها ١٠٠٠ بيت فقط . . فلها قد احتلت مكانا في شاهنامة الفردوسي ، وسار على بحرهما (المثنى المتقارب غير السالم) ، ولما قيمة فنية جيدة . وقد كان من حق الدقيقي على الفردوسي بعد أن حدد له معالم العمل - أن يضع أبياته الألف في ملحمة ، وأن يحفظ الأثر الرائد .



ناظمو الشاهنامات في العصور الإسلامية :

نتيجة للرغبة في نفوس الإيرانيين في نيل الاستقلال وإحياء روح القومية ، عمدوا منذ القرن الثالث الهجري إلى تأليف ما يسمى بالشاهنامات . وقد استمر نظمهم لهذا اللون من العمل الأدبي التاريخي السياسي الاجتماعي مدة ثلاثة عشر قرنا . . . ظهر خلالها عدد كبير من الناطمين ، وفي هذا الدليل على أن الأيمان بتقاليد امبراطوريتهم القديمة يتجدد دائما ، ويأخذ بين حين وآخر لونا جديدا وثويا جديدا .

وبعد أبرز الشاهنامات التي ألقت في هذه المدة وأساء ناظميها والمواضيع التي طرقتها^(١٠٤).

(١) شاهنامة المسعودي :

أول من نظم الشاهنامة هو « مسعودي المروزي » الذي كان يعيش في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري . وقد نظمها في بحر المرح المسدس غير السالم (نفس وزن ثنائي بابا طاهر) . ويقال إنها كانت تبدأ بقصة « كيوميرث » وقد فقدت هذه الشاهنامة غير أن بعض أبياتها بقيت في المتون القديمة ومن بينها (غرر أخبار الملوك) للشمالي .

(٢) ثابثة الشاهنامات المنظومة :

هي التي وضعها « أبو منصور محمد الدقيقي » . كان يعمل في البلاط ، ويعتق الدين الزردشتي . كلفه أبو منصور عبدالرزاق بنظمها فبدأها . . لكن الزمان لم يمهله لإتمام ما بدأه ، وقتل في شبابه بعد أن نظم ألف بيت منها .

(٣) شاهنامة الفردوسي :

أشهرها وأفضلها - بدأها - كما يقال^(١٠٥) - بأمر من أبي منصور حاكم طوس ، وأنها عام ٤٠٠ هـ . ق تقريبا ، ولما وصل بها إلى بلاط محمود أضاف إليها مقدمة في مدحه^(١٠٦) . وقد بدأ الحديث فيها حول الدولة البيشنادية حتى بلغ انتصار العرب على إيران - وقد استفاد في تأليفه من الأفتا وغيرها كما رأينا ، واستفاد من أحاديث المأبذة الشفوية

(١٠٤) استفدت هنا كثيرا من مقالة : « شاهنامة وشاهنامه سرايان از » ابراهيم صفائي مجلة هنر و مردم . ١٣٥٤ ، ص ١٢٩ وما بعدها .
(١٠٥) هناك أشعار يفهم منها أن هناك من كان يشجعه ، ولكن هذه الأشعار ، لا تذكر الاسم صراحة انظر : المرجع السابق ، ص ١٣٠ ، ١٣١ .

(١٠٦) تاريخ أدبيات در ایران - ترجمة جنبالی ، ص ١٩٠ .

وأحاديث كبار السن والعارفين ، ولعدم توفر المراجع . . مر على العصر الاشكالي بسرعة وإنهاء في أبيات قليلة ، فجاء كلامه عنه غامضاً . وربما فعل ذلك - وهو الأكثر احتمالاً - لأنه فترة استعمار لبلاده . وقد جعل مثبوتية في نفس بحر الدقيقي أي في بحر مثنى المتقارب غير السالم (فعولن فعولن فعولن فعوله) .

ويرى بعض الدارسين أن ١/١٠ أبيات الشاهنامة تقريباً مدموس عليها .

وقد طبعت الشاهنامة طبعات عديدة ، ولها أكثر من نسخة مخطوطة . وأقدم نسخ الشاهنامة نسخة في المتحف البريطاني برقم Add 21103 ويرجع تاريخها إلى عام ٦٧٥ هـ . أما أشهر النسخ وأقيماً فهي شاهنامة بايسنغري التي جمعت في القرن الثامن الهجري بأمر بايسنغر حفيد الأمير تيمور ومساعدته . . . بناء على نسخ مختلفة . وقد قدم لها بمقدمة جامعة مذهبة مكتوبة بخط جميل . وفي عام ١٣٥٠ هـ - عند الاحتفال بمرور ٢٥٠٠ عام على الامبراطورية الايرانية - طبعت منها عدة نسخ وزعت على المتخصصين ، وسميت الشاهنامة الملكية .

(٤) شاهنامة أسدي الطوسي :

تسمى أيضاً « كرشاسب نامه » نظمت في القرن الخامس الهجري و « كرشاسب » هو آخر ملك بيشداي أسطوري . نظمها « أسدي » على وزن شاهنامة الفردوسي ، وتحدث فيها عن حكم كرشاسب وبطلانه . والكتاب - من حيث القيمة الفنية والأدبية - في مقام شاهنامة الدقيقي ، لكنه لا يطاول الشاهنامة التي نظمها الفردوسي . ويعتبر « أسدي » أبطله أسمى من « رستم » بطل شاهنامة الفردوسي ، وهو يقول في ذلك :

كُرَازِ جَنَكْ « كرشاسب » ياد آيدت مِه جَنَكْ « رستم » بيساد آيدت

(٥) شاهنامة هاتفي جامي :

نظمها هاتف الجامي شاعر خراسان في النصف الأول من القرن العاشر في بحر المتقارب ، وجعلها في حروب الشاه اسماعيل الصفوي وانتصاراته . ولم يبق من أبياتها لنا سوى ١٢٠٠ بيت .

والشاهنامة فنيا وأدبياً أقل قيمة من شاهنامتي الدقيقي وأسدي .

(٦) شاهنامة قاسمي :

نظمها قاسمي الجنايدي بعد شاهنامة هاتفي بقليل ، وتشتمل على ٦٣٠٠ بيت في تاريخ تأسيس الدولة الصفوية وسلطنة اسماعيل وحروبه . وهي في الواقع تكملة لشاهنامة هاتفي ، وتعد الشاهنامتان في نفس الدرجة فنياً وأدبياً .

(٧) شاهنامه حيرتي :

نظمها شاعر معاصر لشاه طهماسب الأول في عدة آلاف من الأبيات ، واختار لها بحر الهزج المسدس غير السالم (كخسرو وشرين لنظامي الكيخوي) وتدور حول غزوات الرسول الكريم ومدح طهماسب والتغني ببطولاته . وهي متوسطة القيمة فنيا وأدبيا مع وجود أبيات ضعيفة .

(٨) شاهنامه بهشتي :

وطبعها شخص يدعى بهشتي عام ٩٨٥هـ ، في وصف معارك السلطان محمد خدابنده والسلطان مراد الملك العثماني ، وقد مدح فيها أولها وأشاد به ويجنوده .

نظمها في البحر السريع (وزن غزن الأسرار النظامي) . وكانت مكونة من ٢٠٠٠ بيت قبل ضياعها أما قيمتها الفنية والأدبية فمتوسطة .

(٩) شاهنامه صادق :

نظمها صادق تفرشي في ١٠ آلاف بيت في القرن العاشر الهجري تبدأ بحكم كيومرث وتنتهي بخلافة نبي أمية وبداية الحركات القومية الإيرانية ، نظمها في البحر السريع . هذا وقيمتها الأدبية متوسطة .

(١٠) شاهنامه نادري :

نظمها (عام ١١٦٢هـ) شاعر يدعى نظام الدين عشرت في ثلاثة آلاف بيت في البحر المتقارب ، يشرح فيها انتصارات نادر في الهند . وهي منظومة متوسطة القيمة تنطوي على أبيات ضعيفة ، ولها أكثر من نسخة مخطوطة .

(١١) شاهنامه نادري :

نظمها محمد علي الطوسي المعروف بالفردوسي الثاني لانتقاله بالفردوسي في النسب . نظمها في ٥٣٠٠ بيت من البحر المتقارب ، وذلك فيها بين عامي ١١٦٢ ، ١١٦٤ هـ . ق . تدور حول حياة نادرشاه وحروبه طوال حكمه . طبعها جمعية الآثار القومية ، وهي ذات قيمة فنية وأدبية متوسطة .

(١٢) شاهنشاهنامه صبا :

من نظم فتحعليخان صبا (ملك الشعراء في بلاط فتحعليشاه قاجار) . نظمها عن حرب إيران مع الروس والعثمانيين في ستة آلاف بيت . لها طبعة حجرية طبعت بالهند . وهي أعلى من شاهنامتي الدقيقي وأسدي ، وبعض أبياتها يقارب أبيات شاهنامه الفردوسي قيمة . وهي لا تخلو من تمثيل وعظمت .

(١٣) شاهنامه نويخت (بهلوي نامه) :

نظمها حبيب الله نويخت في تاريخ ايران من نهاية الساسانيين الى بداية العصر البهلوي وبداية اصلاحات رضا شاه الكبير ، فكانها مواصلة لموضوع شاهنامه الفردوسي من الناحية التاريخية . وهي تقع في ١٠ مجلدات ، وتشتمل على ١٠٠ ألف بيت ، وتعد أطول منظومة في الفارسية . وهي تحتوي على شعور قومي فياض . وقد طبعت عام ١٣٠٧ هجري شمسي في مطبعة المجلس .

ومن الآثار الاخرى العديدة المتوسطة القيمة أو الضعيفة . ما نظم تقليدا للشاهنامه ولكن بأساء أخرى ، وقد نظمت بعض الشاهنامات بالفارسية في الهند وتركيا ، لكنها لا تتحدث عن ايران .

وما نظم على وزن الشاهنامه وأسلوبها : (أ) اسكندر نامه لنظامي الكيخوي وشعره في عيون الشعر الفارسي . (ب) قيصرنامه ليشاوري . قدمها لقيصر ويلهلم الثاني امبراطور المانيا . والكتاب من أفضل الكتب قيمة بعد شاهنامه الفردوسي واسكندر نامه لنظامي ، لكنه لم يطبع حتى الآن .



تأثير الشاهنامه في نتاج الفرس وفكرهم وأخلاقهم :

بلغت الشاهنامه من الكمال حدا جعلها تؤثر في لغة الفرس وأدبهم وفكرهم وأخلاقهم وطباعهم وعاداتهم على نحو ملحوظ ، ويمكننا أن نجمل تأثيرها فيما يلي :

● تأثير الشاهنامه على اللغة والأدب الفارسي :

يمكننا أن نجمل هذا التأثير في عدة نقاط أبرزها :

(١) الحفاظ على الاصطلاحات الفارسية : فالشاهنامه من أثرى الكتب الفارسية بالكلمات والاصطلاحات الأدبية . وقد حفظت الكثير من الكلمات عن اللغة الدرية إذ أدخلها الفردوسي في ثنايا شعره العذب ، وأدخل معها العديد من الاصطلاحات الأصلية فحماها من التحريف والتبديل والنسيان ، وأبقاها على مرّ الزمان . وقد فاق غيره ممن سواهم بسبب : أحدها ، أنه كان يستهدف مخلصاً إحياء الفارسية . وثانيها ، أن عظمة مؤلفه موضوعاً ونظماً جعل الخاصة والعامة يحرمون على قراءته ، فتداولت تلك الكلمات وجرت على الألسنة ، حتى إن قليل الاستعمال منها وجد بين أشعار الشاهنامه الخلود والبقاء ، يضاف إلى هذا أنه استخدم الكلمات والتركيبات بجملة وفصاحة وكررها مراراً على نحو قل أن يشاهد في مؤلفات الغزنويين ، ويندر أن يرى بعد عهدهم .

والخلاصة أن التركيبات الحلوة والكلمات الفارسية الجذابة كثيرة في الشاهنامة إلى حد يجبر القاريء على اختزال حفة منها في ذهنه، وتركها قمرح في ساحة فكره (١٠٧)، ومن أمثلة تلك الكلمات القيمة الجذابة والاصطلاحات الأدبية الحلوة التي استخدم الآلاف منها في الشاهنامة فمنحت الفارسية فخامة وجمالاً وثراء :

اَکَر شَاه فرمان دَهد بَنده را کِه بَگَشایم از بَنده (کَویَنده) را
نِه سیم است بامن نِه زر و کَهر نِه خشت ونه آب ونه (دیو آرکَر)
جواني (بَکردار) تابَنده ماه نَشستِه بران نَخت در (سایه کَاه)

فقد جاءت الكلمات : (کَویَنده) و (دیوارکَر) و (بَکردار) و (سایه کَاه) بمعنى (زبان) و (بشا) و (بما نَسند) و (جائیکه سایه کَستَرده شد) .. على الترتيب .

(٢) اللجوء إليها عند استخدام الشواهد النحوية : تعتبر الشاهنامة مرجعاً موثقاً به لدى دارسي اللغة الفارسية . لقد جرب شارحو الدرية عباراتها وتراكيبها القاعدية وصحة الجمل وعدم صحتها، فوجدوا العبارات بعبارة أشعارها وانتسبوا إلى مدرسة الفردوسي الأدبية . وهناك كتاب قيم بعنوان « الشاهنامة وقواعد اللغة : شاهنامة و دستور » وضعه دكتور محمد شفيهي بعد دراسته أبيات الشاهنامة، وتطبيقها على قواعد اللغة الفارسية .

(٣) إمداد الشعر بالكلمات والموضوعات والصور : تعتبر الشاهنامة واحدة من أهم الآثار الحماسية العلمية المنظومة، لولا أنها تحفة خالدة ما ترجمها (جول مول) الفرنسي و(فردريك روكرت) و(فن شاك) الألمانيان، و (جوزيف شامبيون) الإنجليزي وغيرهم . ولما وضع لها الدراسات كل من « نولدكه » و « اته » و « كرميسكي » وسوكولوسكي وغيرهم من المستشرقين . وهي بكل جزائنها ووضوحها وفخامة كلماتها وسمو معانيها وقدرتها المدهشة على التزام البحر المتقارب في النظم، وإمكاناتها التي لا تحصى في تصوير مشاهد الحفل والحرب، وطاقاتها الكامنة في الحديث حول الوصف والأخلاق والفخر والزهو والحكمة والثناء .. هي بكل ما ذكرناه تعتبر عملاً أدبياً لغوياً فنياً متكاملأً ... لو حاول الفردوسي نفسه - بفرض عودته للحياة - أن يأتي بمثل ما استطاع^(١٠٨) .

لقد كتبها الفردوسي عن اقتناع ونظمها في إخلاص، لذا رأينا حب العمل يتفجر من كل كلمة يخطها، ورأينا العمل في جملة مخاطب عقلية كل قاريء ويروي غلة من ينشدون المعرفة أو الرؤية السامية أو المنة الدنية أو التسمية والترويح، وهو عمل يعكس ما يدور في المجتمع ويجمع بين أدب الدرس وأدب النفس، عمل فيه الكثير من التركيبات اللطيفة، والكلمات الأصلية، والاصطلاحات المقبولة، والموضوعات الحكيمة، والمناشد البطولية ... وهو في النهاية بمثابة بحر مائج بالتجليات الشعرية والحكمة والفن ... فلا غرو أن لجأ إليه الباحثون عن آله العلم، والراغبون في تربية ذوقهم وشاعريتهم . إنها أكبر خزانة للشعر والأدب الفارسي، وأكبر مورد لخزائن من ينشدون

(١٠٧) « أثر شاهنامة در زبان و ادبیات فارسی در روح و فکر ایران » لمبدلعل، هنرومردم (ص ١٣٤ - ١٤٢)، من المقالات المسجلة التي تعالج هذا الموضوع بتفصيل ودقة .

(١٠٨) نفس المرجع، ص ١٣٦ - ١٣٨ .

بلوغ القمة في النظم ، لهذا لا يستبعد أن تحظى بمدح كبار الشعراء ، وأن يشيدوا بالدين الكبير الذي طوق به الفردوسي
عشق الشعر الفارسي ، فها هو نظامي يقول :

سخنکوی بیشینه دانای طوس که آراست روی سخن جون عروس
لي

ويقول السعدي :

جه خوش گشت فردوسي باکزاد که رحمت برآن تربت باک باد

ويقول ظهير القاريابي :

ای تازو و حکم ز تو بنیاد سخن هر کز نکند جون توکسی یاد سخن
فردوس مقام بادت أي فردوسي انصاف که نیک داده یی داد سخن

ولا شك أن أبرز أقسام الشاهنامة فنياً وشعرياً هي (الأقسام الدراماتيكية) أي القصص البطولية والمشاهد
الحربية ، ولقد بلغ الفردوسي في رسم لوحاتها الفنية القمة بحيث لا يمكن أن يضاهيه أحد ، لكنه - على أي حال -
مدرسة لغيره في هذا اللون .

● تأثير الشاهنامة في الروح والفكر الإيراني :

الشعوبية فرقة من الإيرانيين العاشقين لوطنهم ، أرادوا أن يزعجوا ما يكبل آمال مواطنيهم ويقعدهم عن بلوغ
أهدافهم ، فعمدوا إلى ذكر مفاخرهم القومية وبيان مثالب العرب في محاولة للوقوف معهم على قدم المساواة . ولكي
يستعيدوا كيانتهم ونفوذهم ، عمدوا إلى الاشارة بحضارتهم القديمة والتفني بها ، وانخرطوا في سلك الشيعة وغيرهم .

وكان الفردوسي شأنه شأن اسماعيل بن يسار وابن المقفع وشار بن برد . . شعوبياً يعارض انتصار العرب
بشدة ، ويؤمن بأفضلية العنصر الإيراني على العنصرين التركي والعربي . ولقد لجأ اسماعيل وابن المقفع وشار إلى
اللغة العربية يروجون بها أفكارهم ، بينما استغل الفردوسي الفارسية فنظم بها شاهنامته ليحيي بها أجداد الإيرانيين
وعظمتهم وجاههم وسلطانهم ، ويذكر بانتصاراتهم ، ويعطي بني جلدته درساً في معرفة أنفسهم ، والتطلع للشموخ ،
وتبذ الضعف النفسي والمعنوي الذي يميضونه في ظل هزيمتهم .

لقد رأى هزيمة الشعوبيين قبله عن لجأوا إلى التورات ضد العرب ، فقرر أن يلجأ إلى المجادلة ضد الأجانب على
أن يكون مسلحاً بكل ما يكفل له النجاح ، ويحقق للإيرانيين وحدتهم واتحادهم . ولكي يحقق هدفه المقدس من وجهة
نظره ، لجأ إلى نظم الشاهنامة المثورة والقصص البطولية التي تحولت من البهلوية إلى العربية ، فتفوق على أصحاب
المصادر التي نقل عنها . وقدم لشعبه ما يرتاح اليه ، ووضع يده على ما يثبت رغبة وطنه بأسلوب لائق بعيد عن

التمصبات الحماقة ، ولجأ الى العظة والعبرة في إبراز عظمة الأجداد فوق الى ما أراد ، وأحب القوم شاهنامته ، وأخذ الترحيب بها يزداد يوماً بعد يوم ، حتى صارت على مدى الف سنة أو أكثر لا يكتفي بانشادها في المحافل العادية بل تنشده في ميادين القتال لإثارة الحماس كما حدث إبّان الحرب بين طغرل الثالث السلجوقي وتتلغ ابتاج عام ٥٩٠هـ . فقد كان طغرل ينشد أبياتها في ميدان القتال ليصعد من حمية جنده .

وقد أثرت الشاهنامة في تشكيل طبقات الشعب وتشكيل الحكومات الإيرانية . . . وتحول السلاجقة بتأثيرها إلى أتراك إيرانيين ، بأنسون إلى الأدب والتقاليد الإيرانية ، ويحكمون مناطق نفوذهم الواسعة عن طريق حكام وأمرأه ووزراء إيرانيين .

واستمرت في العصور التالية ترى المشاعر الوطنية وتؤلف بين قلوب الإيرانيين وتعينهم على الصمود في وجه مصائب المغول والتتار وأمثالهم . . حتى ليمكننا القول بأن فرض اللغة والفن والأدب القومي الفارسي على الفاعين كان رهنًا بتأثير الشاهنامة في الروح والفكر الإيراني .

● تأثير الشاهنامة في الفن الإيراني :

الرسم في إيران مظهر من مظاهر الفن البارزة ، وأشهر أساليبه اثنان : الأسلوب الصيني (الميناتور) والأسلوب الإيراني . وقد راج أولها في الفترة المحصورة ما بين العصر الأيلخاني وأواخر العصر الصفوي . وقد ألهمت الشاهنامة رسامي الأسلوبين ، فقد كانت أفضل كتاب أثارت لوحاته البطولية خواطرم ، وحركت شهيتهم الفنية . . فأبدعت أفلامهم الفنية بمدد منها . وخلال الفترة التي تصل إلى ستمائة عام والتي تحقّق فيها تكامل أسلوب الرسم . . . صدرت مئات النسخ من كتاب الشاهنامة محلاة برسوم البارزين من أساتذة الأسلوبين ، واستقر الكثير منها في متاحف العالم الكبرى ، تعكس الذوق والفن الإيراني .

ولما كانت كتابة الكتب فن متداول في إيران شأنه شأن فن الخط والتذهيب . هما فرعان من فروغ الرسم . ولما كانت الشاهنامة تشتمل على جاذبية خاصة . . فقد اختيرت لتكون ميداناً للخطاطين والمذهبين المشهورين ، ووسيلة لإبراز فهم ، فكتبت مئات المجلدات من هذا الكتاب بخط جميل ، وذُغبت بأفضل أسلوب .

● تأثير الشاهنامة في المعيارين والرياضيين :

كان المعيارون قديماً يشكلون طبقة الرياضيين أو يدخلون في تشكيلها وكانوا يخضعون - روحاً وأخلاقاً - لنفوذ الشاهنامة ، ويقعون تحت تأثيرها ، لهذا وجدناهم ينشدونها في مجالسهم لتثير حميتهم ، وترى فيهم الاحساس بالبطولة . وكان رسمن (بطل الشاهنامة) في نظرهم المثال والقُدوة ، وهو رئيس المعيارين والأبطال العظام .

ويؤكد هذا اهتمامهم بإنشاد الشاهنامة في المقاهي . . . وهو الأمر الذي ما زال معمولاً به إلى الآن (١٠٩) .

● تأثير الشاهنامة في الأخلاق والتربية :

كان للشاهنامة أثرها في إلهاب الحماس وإيقاظ المشاعر الوطنية ، أما الآن - وبعد قيام الحركات الوطنية والقومية - فإنها تحوي من النصائح والحكم ما يفيد من زاوية الأخلاق والتربية وفن المعاشرة والحياة . إن ما تشتمل عليه من تعاليم أخلاقية سامية وحكم غالية . . يرسم حياة الأفراد والجماعات ويبين نظام الدولة وقواعدها ، ويعلم البشر تقاليد التربية ورسومها ، وكيفية حب الإنسانية والبشرية .

إن ما يلعب في الشاهنامة من جواهر القول . . مما ورد على لسان بزرجمهر والموايدة ليعد كنزاً ثميناً . ورغم أنها ترد في نهاية كل قصة على سبيل الاعتبار والتأكيد على عدم وفاء الزمان ، إلا أن مجموعها يمكن أن يشكل كتاباً أخلاقياً جامعاً .

لقد ردد الشعب تلك الحكم والنصائح الأخلاقية التربوية على مدى القرون والمصور فتركت أثرها العميق في الروح والفكر الإيراني . واشتهر من الأبيات التي تحويها ما يأخذ حكم الأمثال السائرة (١١٠)

ومن النقاط البارزة الملفتة للنظر أن صاحب الشاهنامة يكثر من الإشارة إلى توحيد الله ومعرفة ذاته وصفاته والإيمان بقدراته ، والاعتماد عليه وخشيته ، فهو خالق السموات والأرض وعالم السر والظهر والمطلع على كل ما في الوجود (١١١) .

● تأثير الشاهنامة في الأخيالات الأدبية الفارسية :

قاريء الشاهنامة يمكنه أن يدرك أنها عمل متكامل مشحون بأنواع الصناعات الأدبية وبالكثير من النقاط العلمية والفلسفية التي يجد كل ذوقاً فيها ما يحتاجه .

وفي الفارسية لون من الشعر يطلق عليه « ساقى نامه » يوجه فيه الشاعر خطاباً إلى الساقى . ويشترط فيه أن ينظم في قالب المتنوي على البحر المتقارب . ولما كان هذا قالب الشاهنامة وذاك بحرهما ، فإن بناء هذا اللون من المنظومات - التي تبني وجودها على نبل الدنيا الغانية - يقوم في أرجح الآراء على الشاهنامة ويستمد وجوده من أصولها وجذورها .

(١٠٩) نفس المرجع ، ص ١٤٠ .

(١١٠) نفس المرجع ، ص ١٤٠ ، ١٤١ . وهناك العديد من الأمثلة في هذا اللون .

(١١١) نفس المرجع ، ص ١٤١ .

لا ينكر أحد أن عدداً من مشاهير الشعراء قبل الفردوسي قد ذموا الدنيا القانية ، إلا أن هذا لا يكفي لجعل أحدهم مؤسساً لهذا اللون من النظم . والحق أن تأثير الشاهنامة ونظمها واضح تمام الوضوح . فلو أننا قرأنا منظومات « ساقى نامه » التي نظمها من يُلَوِّن الفردوسي من مشاهير الشعراء ، أمثال « نظامي » و « خواجو » و « حافظ » و « الجامي » ، وحتى الذين تبعوا الأسلوب الهندي لرأينا هذا التأثير واضحاً جلياً ، فكل المنظومات في هذا اللون - على وزن الشاهنامة وفي بحرهما - بالاضافة الى أن بها إشارات مباشرة الى إبطال هذه الملحمة . . . وإن كان أسلوب الفردوسي وعظمة كلامه لا وجود لها فيها .

ويمكننا أن نقول في ثقة إن تأثير الفردوسي وشاهنامته لا يقتصر على ناظمي « ساقى نامه » بل يتجاوزهم إلى شعراء عظماء ، أبرزهم « عمر الخيام » وآخرهم « صادق هدایت »^(١١٣) .

والنقطة الجديدة بالذكر فيها تتعلق بالمنظومات التي تسمى : « ساقى نامه ها » هي أن بعض الشعراء أمثال « حافظ » و « ظهري » و « رضى آرمغان » وغيرهم قد أقدموا على نظمها في أعمال مستقلة ، بينما قد آخرون الفردوسي فأنشدوا أبياتاً في نهاية كل فصل من فصول كتبهم ، يخاطبون فيها الساقى أو المغنى . ومن فعلوا ذلك « نظامي » و « أمير خسرو دهلوي » و « الجامي » ، لقد أتوا بهذا اللون ضمن نظمهم للسبب التاريخية أو مثنويات العشق كاسكندرنامه . ونحن بالرجوع إلى الشاهنامة نجد في نهاية كل قسم منها - وبخصوصاً حين يموت بطل أو ينتهي حكم أحد الملوك - عدداً من الأبيات في عدم وفاء الدهر وفي ذم الزمان^(١١٤) .

● تأثير الشاهنامة في شعراء إيران :

جاء في « راحة الصدور وآية السرور » للراوندي أن الشاعر « سيد أشرف » قد أعطى أمير الشعراء « أحمد بن منوچهر شصت كله » مصراعاً ، وطلب منه أن ينظم بيتين أو ثلاثة على وزنه ، ففعل . ثم نصحه قائلاً : اختر ٢٠٠ بيت مما يعجبك من أشعار المتأخرين أمثال « عبادي » و « الأنوري » و « سيد أشرف » و « أبي الفرج الدولي » . . واحفظها ، وواظب على قراءة الشاهنامة حتى يصل شعرك الى غايته .

والراوندي في أكثر من موضع يذكر انطباعه الخاص عن الشاهنامة فلا يخرج عن كونها ملكة الرسائل في هذا اللون وأعظم الكتب على الإطلاق^(١١٥) . وهذا يشير إلى منزلتها وحرص الشعراء على قراءتها وتأثر طالبي الاجادة بها . وقد اعترف البعض بتأثيرها في نتاجهم واكتفى البعض بمدحها والاشادة بها ، فأنثب اطلاقه عليها .

(١١٢) د . فرامرز كودرزي : نظري برشاهنامة وتأثير آن برساقى نامه ها ، هنرومردم ١٣٥٤ ص ٩٨ .

(١١٣) أمثلة التشابه عديدة يمكن الوقوف عليها بالرجوع الى نفس المرجع السابق ، ص ٩٨-١١٧ .

(١١٤) الراوندي : راحة الصدور وآية السرور ، ص ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٣٥٧ .

فها هو أسدي الطوسي- شاعر الحماسة الشهير- يثبت أنه استقى من نبها وتغذى بشمارها^(١١٥).

وها هو الحكم ناصر خسرو شاعر القرن الخامس الهجري الوطني المتعصب للمذهب الشيعي . . . يثبت من أشعاره^(١١٦) أنه وضع قدمه مكان الفردوسي العظيم ، وأنه أخذ مضامين كثيرة من شعره ومعاني عديدة أثبتتها في ديوانه . . وأنه فاق في ذلك كل الشعراء . وقد استطاع أن يطوع هذه المضامين وتلك المعاني لشاعريته ويأتي بها في شكل آخر ولوب جديد . ومن الأبطال الذين استقى أسماهم من الشاهنامه وظهروا في تنايا أعماله وأبياته : آذر بوزين ، أردشير ، أردوان ، اسفنديار ، أفريدون بابل ساسان ، بزر جمهر ، بهرام ، جهرام كور ، بهمن ، بيزن ، جم ، جمشيد ، خسرو ، دارا ، دستان ، رستم ، زردشت ، زردشت ، سام ، سام نريمان ، سهراب ، شابور ، فرهاد ، فريدون ، قارن ، كاووس ، كسرى ، كيقباد ، كيكافوس ، كركين ، ماني ، منيرة ، نوذر ، نوشيروان ، نيرم ، هرمز ، هوشنگك ، زردهشتي ، مانوي ، ارتنگك ، استا ، بازند وزند^(١١٧).

ونكتفي بمثال واحد لبيان ما نقل من مضامين ومعاني وكيف ألبسها ثوباً جديداً :

يقول الحكم الفردوسي :

زدانش به اندر جهان هيچ نيست تن مرده وچان نادان يكي است

ويقول ناصر خسرو :

مرنگك جهل است وزندگي دانش مرده نادان ، وزنده دانايان^(١١٨)

أما الشاعر «مسعود سعد سلمان» فقد وقع تحت تأثير الشاهنامه القوي وأخذ عنها ما ضاع من يدنا الآن ، على حد قول «العوفي» في كتابه لباب الألباب^(١١٩).

● تأثير الشاهنامه في القصصيين الإيرانيين :

أوجد ظهور الشاهنامه رواجاً في نظم القصص الحماسية ، فقد عمد الكثير من القصصيين إلى تقليدها . . . ومن بينهم : «أسد الطوسي» (القرن الخامس الهجري)- في مؤلفه كرشاسب نامه ، «وايرانشاه بن أبي الخير» (القرنان

(١١٥) حكيم أبونصر علي : كرشاسب نامه ، باهتمام حبيب يغماني ، ص ٢٠

(١١٦) د. سيد ناصري : حكيم ناصر خسرو وديكر شاعران ، مشهد ١٣٥٣ .

(١١٧) د. سيد ناصري : فردوسي وشاهنامه ، هنرومردم ، ص ٤٨ وما بعدها .

(١١٨) ديوان ناصر خسرو ، تصحيح مجتبي ومهدي ، تهران ١٣٥٣ ، ص ٢٤١ .

(١١٩) لباب الألباب لموفي ، ١٣٣٥ . ش ، ص ٢٦٩ . ويمكننا أن نرى أشعاراً لنظامي وسعدى وابن فروبمدي في مقالة « فردوسي وشاهنامه » ٤٩ (وبلاحظ أن أشعار الأنوري الواردة لاجود لها في ديوانه) .

٥ ، ٦هـ) في يمين نامه أو أخبار يمين ، والمؤلفون المجهولون الذين صَنَعُوا : فرامرزننامه، كُوش نامه ، بانو كُشِب نامه ، وآذربرزین نامه ، و بیژن نامه ، لهراسب نامه داستان ، كك كوهدزاد ، داستان شیرینكك و داستان جمشید . وخواجہ عمید عطائي (القرن الخامس الهجري) في برزوانه ، « وسراج الدين عثمان غنثاري الغزنوي » القرن السادس الهجري (في شهریار نامه ، و « قاسم مادح » في جهانگیر نامه ، وخواجوي کرمانی (القرن الثامن الهجري) في سام نامه ، ونظامي گنجوي (القرن السادس والسابع) في اسکندرنه نامه ، وأمر خسرو الدهلوی (القرن الثامن) في آيينه اسکندري ، وجامی (القرن التاسع) في خردنامه اسکندری ، ویدر الدين الحسيني الكشميري (القرن العاشر) في ذی القرنين ، وشاهنشاه نامه بایزی (القرن السابع) في السلطان علاء الدين محمد خوارزمشاه .

ومن القصص أيضاً : ظفر نامه لحمد الله مستوفی (القرن السابع) وشهنامه للتبریزی (القرن الثامن) ، وكدت نامه لصدور الدين الربيعي (القرن السابع) ، وسام نامه لسيقي (٧هـ) ، وقرننامه لهادني (١٠هـ) ، وشاهنامه هاتفي (١٠هـ) ، وشاهرخ نامه لقاسمي (١٠هـ) ، وشاهنامه قاسمي (١٠هـ) ، وجنگنامه لكشم قدري (١١هـ) ، وجرود نامه لقدري (١٠هـ) ، وشهنامه نامه لصبا (١٣هـ) ، وقتحنامه لعیاس نامدار أو شاهنامه صادقي لصادقي أنشار (١١هـ) ، ومنظومه نادری لمحمد علي ، وشاهنامه نادری لنظام الدين عشرت سيالكوتي (١٢هـ) ، وعلیمردان نامه لمرزا عبد الله شهاب الترشيزي (١٤هـ) ، وميكادوناهمه لمرزا حسن علي الشيرازي (١٤هـ) ، وقیصر نامه لسید أحمد اديب پيشاوری (١٤هـ) ، وسالارنامه لمرزا آقاخان کرمانی ، وأحمد اديب کرمانی (١٤هـ) ، وهناك عدد من الحماسات الدينية مثل :

خاوارن نامه ، وصاحبفران نامه بموحله حیدري ، وغنثار نامه ، وشاهنامه الصیرفي ، وغزوانه لأمیری ، وغزوة راجی الملا بمونعلی الكرمانی المتخلص براجی ، وخداوند نامه لفتحعلي خان صبا ، وارديهشت نامه لمرزا محمد علي سروش الأصفهاني ، ودلگشاهنامه لمرزا غلامعلي آزاد بلكرامی .

هذا وقعه ورد في مقدمة شاهنامه الفردوسي طبع زول مول أسماه عدد كبير من الشعراء - غير من ذكرناهم - عاشوا خارج ایران وداخلها^(١٢٠) .

ووسط حماسات ایران القومية نصادف قصة ترتبط ببطلات « برزويه بن سهراب » في نطاق منظومة تسمى « برزوانه » . ونظام برزوانه هو « عطائي الرازي » الذي توفي في لاهور عام ٤٩١هـ أو ٥٧١هـ^(١٢١) .

(١٢٠) التفاصيل في مقالة : فردوسی وشاهنامه ، ٥٤ ، وقد اعتمدت عليها في جميع هذا العدد من الكتب (١٢١) تعدد الأقوال بهذا الشأن . راجع المقال المفصل الذي كتبه أحمد محمدي في مجلة هنر و مردم . بمثوان و سرکلشت برزو والحق أن به شاهنامه فردوسی ، ص ٨٦ - ٩٦ .

ومن الدراسات التي قام بها « جول موهل » J. Mohle - المحقق الفرنسي الذي ترجم شاهنامة الفردوسي - يتضح أن « برزنامة » هي في الواقع مجموع كل الروايات التي تتعلق بأسرة رستم . . وهي الروايات التي لم يهتم بها الفردوسي ، ويرى البعض أن واضع القصص كان يعني إعداد ملحق لشاهنامة الفردوسي ، لكن « ذبيح الله صفا » يؤكد أن برزنامة تقليد للشاهنامة ، وأنه مؤلف على غرار الروايات القديمة . ويؤكد هذا أن أغلب تعبيرات برزنامة ومضامينها وبعض أبياتها ومضاريعها الخاصة بسيرة برزو مقتبسة من الشاهنامة على نحو يمكن إدراكه والتأكد منه بطريق الموازنة والمقارنة (١٢٢) .



موضوعات متنوعة طرقتها الشاهنامة :

ليست الشهنامة كتاباً أدبياً قصصياً تاريخياً فحسب . . فقد تجاوزت كل هذه الأساسيات إلى موضوعات حياتية اجتماعية وسياسية وعسكرية ودينية وملهية ورومانتيكية وجغرافية وطبية . . . وسوف نتحدث هنا عن أبرز ما جاء في الشاهنامة من هذه الموضوعات .

(أ) الصيد وأدبائه :

من القصص العديدة التي وردت في الشاهنامة حول علاقة الإنسان بالحيوان في إيران القديمة نفهم أن عصر « كيومرث » هو عصر اتلاف البشر مع الحيوان واختلاطه الأسطوري به . فالأدمى الأول كيومرث كان يعيش برفقة الوحش والظير ، ويستخدم النمر والذئب والأسد في جيشه .

وقد ورد لدى البلعمي في تاريخ الطبري ما يفيد أن كيومرث هذا قد اختلفت قسماً من الحيوانات كالديك والدجاجة ، وأنه كان يطلب من أبنائه الرفق بها (١٢٣) .

ويُفهم من أشعار الشاهنامة أن البشر آنذاك . . كانوا لا يعرفون خياطة الثياب ولبس الدروع وتقاليدهم الحروب .

وأن « هوشنك » بن سيامك وسفيد كيومرث هو الذي اكتشف النار ، واستأنس البقر والحصير والخراف ، واستخدم ما يصلح منها للاستخدام . أما الطبري فيضيف إلى ذلك أن هوشنك قد علم الكلاب الصيد .

وقد جاء في الشاهنامة أن همورث بن هوشنك هو أول من درّب الحيوانات المفترسة كالنمر والذئب والبري والصقر ، وأنه لدعشة الجميع قد علم الصقور الصيد .

(١٢٢) لمزيد من التفاصيل ، ارجع الى المقال السابق ذكره ، ص ٩٠ ، ٩٣ ، ٩٤ .

(١٢٣) تاريخ طبري بلعمي ، يسمى عمده بديون كتابي ، ص ٦١٨ .

وإذا كان « ابن البلخي » يؤكد أن هوشنگ هو الذي أمر بتربية الحيوانات كالبقرة والحروف للاستفادة بلحمتها ، وأمر الناس في المقابل أن يقتلوا الحيوانات الضارة . . فإن الشاهنامة تنسب هذا الأمر « للضحك » وتؤكد أن الإيرانيين كانوا حتى ذلك الوقت يعيشون على النباتات ، ويكرهون قتل الحيوانات . لقد كان أكل اللحم في عهده بناء على وسوسة الشيطان للضحك ليشجعه على سفك الدم وأطاعة الأمر . لقد أطعمه صفار البيض أول الأمر ، ثم أطعمه الحمام والتدرج (الحجل) الأبيض ، ثم لحم الطيور والحملان . ثم لحم البقر بعد أن خلطه بالزعفران وماء الورد . . . وكان مع كل طعام يفقد شيئاً من رحمته ، وحين أحس الشيطان بأنه قد أسلس له قيادة . . قبله من كفيه ونبتت عليها حيتان سوداوان .

وفي الشاهنامة يختلط التاريخ بالأسطورة فيما يتعلق باستئناس الحيوان والصيد . وفي عام ٥٠٠٠ ق.م تقريباً انتقل الإيرانيون من الصيد إلى الرعي والزراعة ، وتركوا الجبال إلى السهول ، وزرعوا وخزنوا الأطعمة ، واستأنسوا البقر والحراف كما يرد في بعض الكتب^(١٢٤) ، لكن هذا لا يستقيم عقلياً لأن القدماء كانوا يعرفون الصيد فلا يدأنهم طعموه منذ القدم وليس هذا الأمر الجديد عليهم .

وحول الصيد وتقاليده قبل الساسانيين جاء وصف مختصر في الشاهنامة ، فأرسله وصفاً لتصييدات رستم وأفراسياب وسيأوش وملك كابل ، وعرفنا مما ورد أن قتل الحيوانات المفترسة والمؤذية لا يعد صيداً ، فالمتصييدات كانت أماكن للتمتع والبهجة ، يردها المهوم أو المحارب بعد فراغه من القتال أو من يريد إقامة الحفلات ، ويمكننا أن نعدّ المعلومات على النحو التالي في الفترة السابقة على الساسانيين :

- (أ) المصايد مكان بهجة وسعادة . به مياه جارية وأزهار وألوان ورائحة زكية .
- (ب) بعض المصايد على أطراف القلوات ، بها حيوانات تصاد كالخمر الوحشية ، وهي أفضل ما يحبه الصيادون القدماء .
- (ج) لاحقاً لحد: غير الملوك والعظماء وأتباعهم في الصيد في تلك المتصييدات .
- (د) أدوات الصيد هي السهم والقوس والرمح والوعق والسيف والفأس والسنان ، وربما الكلب والصقر .

وعلى أي حال ، فإن الصيد فيها بين عهد « كاوس » وسلطنة الأشكانيين - كان يميل نحو الأبهة والعظمة بالتدريج ، وكان مقصوداً على الملوك والأمراء والعظماء . كما كانت أماكن الصيد آنذاك محدودة ، والخاصون يركبون الحيل ، ويشغلون بالصيد والشراب والقبيلات . ولم يجد الفردوسي الفرصة ليصور آداب الصيد بدقة . . لكنه يبرز فرط حب الملوك والعظماء والاتباع لهذه الآداب ، مما تنسب عنه مصرح « سيأوش » على سبيل المثال .

وتوجد في الشاهنامة إشارات إلى تعليم تقاليد الصيد وآدابه لأولاد الملوك ، وإلى كيفية إعداد المجالس ، وتعاطى الشراب ، واستخدام الصقور والكلاب في الصيد . . وهو أفضل ما يحبه الملوك وأتباعهم . ففي كل مظاهر الحشمة

(١٢٤) إيران أو أغزنا إسلام - ترجمة د . محمد معين ، ص ١١ ، ١٢ .

والعظمة . وكان جبههم هذا ينسبهم مناصبهم ومراكزهم في بعض الأحيان . فإيرد في الشاهنامه أن « بهرام كُور » عندما جلس على العرش وخضع له الجميع وزاد سروره . . كان كل هم الاحتفال والصيد ولعب الكرة والصولجان . لقد كان الوقت في عهد الساسانيين مقسماً بين التدريب على استخدام السلاح وممارسة الصيد والمتعة . وكان الصيد يستغرق معظم وقت الملوك والعظماء^(١٢٥) .

وكان مرافقو الملك في متصيديه من الخدم والعبيد يتصرفون وفق آداب خاصة ، فالبعض يعد احتياجات الصيد ، والآخر يهيئ أسباب السفر ومعداته ويعطيها لأبناء الملوك والعظماء . وقد ورد ذلك عند وصف الشاهنامه لموكب « بهرام كُور » وموكب « خسرو برونز » فجاء وصف الأول على هذا النحو :

« خرج الملك مع الجند وعدة العبيد ، وذهب ٣٠٠ من العظماء إلى البلاط للمشاركة ، وصحب كل فارس تابع تركي وآخر رومي وثلاث فارسي ، وعشرة جمال مزينة بالديباج والذهب ، وعليها هودج مرصعة بالدرر . . عشرة جمال لحمل الملك ، وسبعة قبلة نصبت على ظهورها هودج ذات قواعد من ذهب وبلور . ومائة بغل لحمل مطربين يلبسون تيجاناً من الجواهر ، ومائة وستين صقراً مع مدبريهم ، ومائتي شاهين . وخلف الجميع كان هناك طائر أسود له منقار أصفر وعينان كالزجاج حمراوان . . اسمه طغرل ، كان الخاقان قد أرسله إلى بهرام . وراء حملة الصقور يسير مدبرو الكلاب يحملون ١٢٠ كلباً مطوقاً بالجواهر وسلاسل من ذهب . وعلى النحو دخل الشاهنشاه الصحراء وقد استعار من المشتري تاجه » .

وجاء وصف الثاني ليبين أن هناك خلافاً بين موكب وآخر ، فموكب « خسرو برونز » به ٣٠٠ حصان ذات لجم مرصعة بالجواهر ، وبه ١١٦٠ فرداً من العبيد والأتباع ، ورجلان يقبض كل منهما على رمح ذي سنين ، ١٠٤٠ حامل سيف متسربلين بالدرور ، ومن وراءهم ٧٠٠ مدرب للصقور يحملون صقورهم ، ومن بعدهم ٣٠٠ فارس بصحبة كل منهم كلب صيد و ٧٠ أسداً وثمراً سلسلة ، تستر أجسادها بقطع من ديباج ، و ٧٠٠ كلب مطوقة بقلادات ذهبية . وبعد ذلك يأتي ألفا مطرب يمتطون الجمال ، ويلبسون تيجاناً من ذهب ، ثم ٨٠٠ جل يحمل الهودج والخيام والسائير والفسطاطات . ويتبع الجمال ٢٠٠ عبد يحرقون العود والعنبر في المباخر ، و ٢٠٠ شاب يحملون الترنجس والزعفران ليمطروا الجو للملك ، ومائة سقاء يصبون الماء على أرض الطريق كي لا يثور الغبار .

ولا بد للملك واتباعه أن يعرفوا أماكن الصيد ، وأين يمكنه أن يفتني ومتى وكيف يظهر . وعلى الصياد أن يعرف كيف يصدر أصواتاً تجذب الصيد . وإذا كان مكان الصيد مجهولاً وجب أن يكون أحد الأبطال برقة الصياد .

وكان مرافقو الملك من مدبري صقور وكلاب وحراس وصيادين يزيدون على المائة ، أما الأتباع فلا يشترط فيهم أن يكونوا جميعاً من الصيادين ، فهم عادة يبقون في الخيام ، ويذهب الصيادون للصيد .

(١٢٥) د . علي غروي : صيدو آداب آن در شاهنامه فردوسي ، هنرورمرد ، ص ١٢١ - ١٢٦ .

وهو مقال قيم شامل ألذت منه كثيراً في هذا الموضوع .

وكيفية الصيد ونصب الكمائن ليست واضحة في الشاهنامة ، وما يمكن استنباطه هو :

(١) صيد البط يقتضي اختفاء الصيادين قرب الشط ، ويطلق أحدهم صوتاً فلذا ارتفعت الطيور من الماء صوّروا إليها السهام .

(٢) يتناثر الصيادون ويتبعون الصيد ، أو يخضون في أماكن مناسبة حتى لا يراهم الصيد .

(٣) يستخدم الحصان في الصيد بالسهول لأنه يمكنه اللحاق بالحيوانات كالخمار الوحشي والغزال ، والسلاح المستعمل آنذاك هو السهم والقرص والشبكة .

(٤) يرد في الشاهنامة كلام حول حفر الجفريات في طريق الصيد للإمساك به حياً .. وهم لذلك يخفونها بالشوك والقش . وكان هذا يتبع لصيد الحيوانات الكبيرة عادة .

(٥) عمل عمال الصيد أن يسبقوا الموكب ويغفروا بشرأ لتوفير المياه للمشاركين^(١٢٦) ، ويقسموا الخيام والنسفاطات ، ويجهزوا الكثير من الثمار والطعام . فلذا بدأ الصيد أفنى الصيادون السهل والجبل من الصيد ثم يزينون المجلس ، ويسيطون البساط الملكي ، ويوقع العازفون على البربط ، ويوزع السقاة الكؤوس ، ويؤكل لحم الصيد ، ولا يغمض للحاضرين جفن .

ولم تكن أماكن الصيد دائماً أماكن متعة واحتفالات فقد كانت أحياناً تشهد بعض الأحداث المؤلمة^(١٢٧) .

(ب) دولسة النساء :

تحكي بعض الروايات التاريخية القديمة (يونانية ورومية ولاتينية) فتقول إن فرس منس Farasmens حاكم خوارزم (إبان إقامة الاسكندر في سغد) قد رغب المقدونيين في الاستيلاء على مملكة نساء الأمازون وخطة كوليبي المجاورة لسغد . وفي القرن الأول الميلادي ، تحدث المؤرخ الرومي « كوينتوس كورتيوس روفوس » في كتابه « تاريخ الاسكندر الكبير » عن الأمازون ومملكة النساء ، وقال : « كانت تهايب ترس ملكة الأمازون برفقة الاسكندر مدة ١٤ يوماً وليلة » . وهكذا يتأكد لنا أنه كانت هناك مملكة للنساء .

وفي الشاهنامة يتحدث الفردوسي عن (أهروم) باعتبارها ملكة النساء . وطبقاً لموازين خاصة باللغة فإن آروم Arum في الكتابات البهلوية ، وهروم وروم في شاهنامة الفردوسي وغيرها من الآثار الإسلامية هي نفسها سثريم الواردة في الأستا ، وسورمات اليونانية .

(١٢٦) شاهنامة الفردوسي ، بروغيم ج ٧ ، ص ٢١٨٧ .

(١٢٧) صيد وآداب آن ، ص ١٢٦ .

وفي الفصل الخامس عشر ، الفقرة ٢٩ من البندешن ، يدور الحديث حول الأجناس المختلفة ومحال إقامتها . .
وفي هذا الحديث تصادف كلمة (آروم) في العبارة القائلة : « هؤلاء الذين يسكنون في مملكة سلم التي هي
آروم » (١٢٨) .

وحين ترد هروم في شاهنامه الفردوسي نجد أنها ترد باعتبارها دولة النساء ، فيقول الفردوسي في أثناء حديثه عن
ملك الاسكندر :

همی رفت بانای مداران روم بدان شارسستان که خوانی هروم
که آن شهر یکسان زنان داشتند کسرا درآن شهر نگذاشتند (١٢٩)

(ج) المجلس وعدة الحرب في ايران القديمة :

مسألة الملابس وأدوات الحرب للمشروحة في الشاهنامه مسألة تستحق التأمل فهي مرتبطة بزمان الفردوسي أو أزمته
قريبة منه ، وهي في نفس الوقت ترتبط بعصور سحيقة يهمن أن نعرف شيئاً عنها من هذه الزاوية .

فالشاهنامه حين تتحدث عن كيومرث - أول شخص فيها - تذكر أنه يرتدي جلد النمر أو غيره من الحيوانات ،
وتذكر شيئاً عن تاجه وغطاء رأسه دون وصف أو بيان ، وتجعل له عرشاً لعله من الحجر ، لكنها لا توضح ماهيته .

وقد جاء في بنديشن أن انسان العصور الأولى قد أفاد من الطبيعة ، فاستعمل الحجر . ثم جاء عهد استفاد فيه
من الحديد والآلات الحديدية . كان طعامه أول الأمر من الأعشاب ، وسريه من الأعشاب . واستمر ذلك ٣٠ يوماً ،
لجأ بعدها الناس إلى الفلاة ، واستغلوا الماعز الأبيض يمتصون الحليب بأفواههم من أئدائه . ثم تحولوا إلى الكباش
السوداء والبيضاء يقتلونها . واستمر ذلك ٣٠ يوماً وليلة أيضاً . ومن شجر السدر والصفصاف اشعلوا نارهم لأن هذين
النوعين من الشجر يعطيان حرارة أكبر وكانوا ينفخون في النار لاشعالها . وكانوا أول أمرهم يستعملون حطب الزان لك
والزيتون والسدر وجريد النخل في الوقود . . يحرقون الحشب (الحطب) ويشؤون الخراف .

وكانوا يسترنون أجسادهم أول الأمر بملابس جلدية ، ثم نسجوا الشعر والسمك (ربما يقصد الصوف) .
وارتدوه . واستخرجوا الحديد من الأرض وصهروه ، واستخدموا الحجارة والعظم يصنعونها سيوفاً يقطعون بها
الشجر ، وكؤوساً ، وأما الحشب فقد صنعوا منه الأطباق (١٣٠) .

وتقرير بنديشن هذا يبين أن آدم وحواء كانا يستفيدان من الجلد والمصنوعات الجلدية .

(١٢٨) سيد أحمد موسوي : كشور زنان در شاهنامه ١٦٧ - ١٦٨ . مقال مفصل قيم كان موضوع اعتمادي ليا كبيت .

(١٢٩) المرجع السابق ، ص ١٦٨ نقلا عن شاهنامه ، موسكو ، جلدفتم - ١٩٦٨ .

(١٣٠) راجع : أساطير ايران لهرباد بهار ، ص ٩٤ نقلا عن بنديشن .

وبناء على تقرير الأفتنا فإن كيومرث قد جاء إلى الوجود قبل آدم وحواء ، ثم جاءهما من نطفته . (فقد ظل في الأرض ٤٠ سنة ثم نبت منها على شكل فرعين من فروع الربواس (الرباس) - وكانتا آدميان مرتبطان ببعضهما - وصارا أباً وأماً لأهل العالم .

ولم يتحدث الفردوسي عن أدوات العمل في العهد السحيق - عهد الكيومرثيين - بل نجده فقط عندما يتحدث عن هوشنك وانتقامه لأبيه (سيامك) ين (كيومرث) وتوجهه إلى محاربة (خروزان) المارد الشيطان ... يقول :

كشيدش سرايائي يكسر دوال سيهيد بريد آن سر بيهمال
وهو هنا لا يذكر اسم الآلة التي قطع بها هوشنك رأس خروزان ، ولا يوضح كيف فعل ذلك .

بينما يقول البلعمي - السابق على الفردوسي بقرن تقريباً - حين يتحدث في نفس الموضوع :

كان كيومرث قد أعد جيشاً ، وعلم هوشنك كيف قتل أبوه ، فاستخرج الحديد من الجبل (بالحكمة) ، وصنع منه السلاح : صنع السهام والدروع عهارة ، وصنع شيئاً على هيئة الخنجر ... كل هذا بإلهام من الله ، لا عن رؤية أو سماع^(١٣١)

وقد ورد في بندهشن أن « مشى ومشياه » قد ضربا الأرض بالقأس ، وصهرا الحديد ومزجاه بالحجر والعظم . وطبقا لهذا الخبر فإن أول شيء استخدمه الآريون في أدوات العمل والدفاع هو الحجر والعظم ، وذلك قبل عصر الفلزات . ويقول البلعمي في تاريخه حين يتحدث عن الأدوات التي استعملت في عهد كيومرث : « وكان سلاحه هراوة ضخمة ومقلعاً » . وكان كلياً رأى شيطانياً أو جنياً هزمه بالحجر والمقلع ، فكان الجميع يمحلون ويفرون » .

من هذا التقرير يمكننا أن نعرف أدوات العمل والدفاع عند الكيومرثيين .. وهي الحجر والعظم بالنسبة لأدوات العمل والمراوة والمقلع بالنسبة لأدوات الدفاع .

وهكذا كان الكيومرثيون يستخدمون ثلاثة أنواع من الأدوات عرفها الإنسان الأول . وقد اهتمتل كيومرث المقلع - كما قلنا - فهو إذن قديم الاستعمال . وهو أداة غير طبيعية ، فيها اختراع .. أي تدخل في صناعته يد الإنسان . ويتربك هذا الاختراع من جبلين وكفة من لحاء الشجر أول الأمر ، ثم من جلود الحيوانات . والذي لا شك فيه هو أن مثل هذه الآلة لا يمكن أن تكون قد اخترعت في عهد كيومرث ، لأن صنعها يحتاج إلى تكامل نسي شعوري وزماني : لا يتحقق عقلاً لشخص يعتبر أول البشر ونطفته الأديمين .

(١٣١) « يوشاك وزرم ابدار درشاهنامه » لجليل ضياهور ، ص ٧٢ نقلا عن تاريخ البلعمي تصحيح بهار ، ص ١٢٦ .

(د) الطب في إيران القديمة :

توجد في الدين الزرديشي نصوص تتعلق بالطبيب . والزرديشتية - وفق قول الفردوسي - يأمرهم بمكافأة الشخص إذا أحسن . كما أنهم يضعون أجراً للأطباء لقاء تعيهم . وقد حددوا هذا الأجر على النحو التالي : إذا شفى الطبيب رجلاً من رجال الدين كان أجره الدعاء له بالخير . أما إذا مرض الحاكم ثم تحسنت صحته على يديه . . فآجره عربة تجرها عدة خيول . وإذا مرضت زوجة الحاكم وتحسنت صحتها على يدي الطبيب كان أجره جملًا كبيراً أو بقرة كبيرة أو عجلًا صغيراً .

وكان الأطباء البيطريون بدورهم إذا ما عالجوا بقرة كبيرة . . . أعطوا بقرة صغيرة . وإذا عالج أحدهم بقرة صغيرة وتحسنت . . أعطاه صاحبها عجلًا أجرًا له .

وفي قصة رستم ، نسمع أن ولادته قد تمت على يد مويدهلوي ماهر ، وأن هذا الرجل قد فتح جنب أم رستم واسمها رودابه ، وأخرج رستم . وقد شرح الفردوسي هذه العملية شرحاً جيداً ، وأسماها العملية الرستمية (نسبة إلى رستم) .

وقد أجاد الفردوسي وصف حال أم رستم في أثناء فترة الحمل ، ووصف ما قام به المويد الطاهر والسميرغ ، وشق جنب رودابه ، ونياها عن الوصي ، وبقية أجزاء العملية الجراحية وصفاً جيداً^(١٣٢) .

(هـ) نظم الإدارة الساسانية وقوانين الدولة ورسومها :

يمكن لدارسي الشاهنامة أن يعرف عن طريقها نظم الإدارة في عهد الساسانيين^(١٣٣) ونحن نجملها فيما يلي : كانت إدارة الدولة في يد المرازية (المرزيان : حاكم الحدود) وكان لكل منهم السلطة في إيلاته (ولايته) .

وكان الملك هو الرئيس الأعلى المطاع من قبل المرازية . . يقيم في العاصمة . إذا حارب الملك عدوًا له اعتمد على الجيوش تأتيه من الأيالات في أقل من أربعين يوماً . ويعين الملك القائد العام ومن هم أقل رتبة منه . وتنتهي الحرب فيسرح الجند ، للملك ديوانه ومقره القصر الملكي ، وفيه تدون أسماء القواد والعطاء وما يحسنونه تمهيداً لطايعهم عند الحاجة . وكان اهتمام الملك بالجيوش يقتضيه أن يستعرضه قبل المعركة ويعدها .

(١٣٢) د. نجم إياي : تاريخ طب ويداشت در ایران باستان ، نشره دانشكده ادبيات وعلوم إنسانی ، شمارة مقيم - سال ششم ، ص ٨٨ - ٨٩ .

(١٣٣) تولى الساسانيون الحكم في الفترة ما بين عامي ٢٢٦م ، و ٦٥٢م .

لمعرفة الكثير عن تاريخهم وحضارتهم ، راجع : ٣٥٠٠ عام من عمر إيران ج ١ ص ١٥٨ وما بعدها ، ص ٢٢٣ وما بعدها .

إلى جوار المرازبة توجد المرابدة (جمع مريد) وهم رجال الدين مستشارو الملك ، ولهم حق النظر في إحصائية الجيش وميزانيته .

كان اهتمام الملك بالجيش يبدو في صرف الرواتب للجنود قبل كل معركة ، والضغط على ولاة الأقاليم لتسهيل تنقلاتهم ، وإمدادهم بالمؤن وعلف الدواب بصورة يتضح فيها السخاء . وكانت الغنائم كلها عدا الأسلحة من حق الملك ، وله أن يعطي قسماً منها لجندته . أما الأسلحة فإنها من حق القائد ويتصرف فيها كما يشاء ، والغنائم عبارة عن حلي الأفراس والرماح والقلانس والأسلحة والخيول والعبيد .

وتتكفل الدولة بأبناء الجندي المقتول وزوجته ، وتصرف لهم الرواتب وكأنه يعيش بينهم . وكان نفخ الأبواق وقرع الطبول لجمع الجند ، أو مطالبتهم بالاستعداد ، أو لأشغال نازح الحماة وقت المعركة . . أمر أساسي .

وكان على الوالد أن يرسل ولده للدولة للتدريب على الفروسية وفن القتال بالدبوس والقوس والسهم (حتى لا ينشأ بلا أدب) . وترسل الرسل إلى كل صوب لضمان تنفيذ هذا الأمر . ويدرب الجند عدد من قدامى المحاربين .

وكان التدريب على الفروسية من نصيب أبناء الأشراف ، بينما يدرّب أبناء الشعب من غير الأشراف . . على حركات المشاة . ولا يدخل أبناء الأقلية (اليهود والنصارى) والجيش وإنما يدفعون القدية . ولكل جيش مريد بلازمه ، ولكل ألف قائد (أو رئيس) يتفقد أحوالهم ويرفع التقارير عنهم للملك .

وتقسم الشاهنامة طبقات المجتمع الساساني إلى طبقتين :

(أ) طبقة الأشراف : وتسميهم الشاهنامة : (كُراغانايه) أو (آزاده) . وهم عادة لا يخالطون الشعب ولا يتزوجون إلا من طبقتهم ، ولهم حقوق وامتيازات خاصة يتوارثونها .

(ب) طبقة الدهاقين : والدهاقين في الشاهنامة أفراد طبقة معينة من أصحاب المزارع والموسرين ، وهم من صفوة القوم . . ويدخل معظم العلماء والشعراء والمؤرخين والمغنين في عداد هذه الطبقة^(١٣٤) ، وقد وضعت الدولة لها قوانين ، وسادتها عادات وتقاليده ورسوم ذكرتها الشاهنامة ، ونجملها فيما يلي :

(١) إذا أفلس المزارع أو خاب زرعه أعطى من الضرائب وأمدته الدولة بالألات والدواب والأموال حتى ينهض ثانية .

(٢) إذا أفلس غني عين له الملك الخدم ، والحشم ، وأقطعته أرضاً خصبة ليستقر بها وينعم بخيراتها .

(١٣٤) شاهنامة الفردوسي كمصدر من مصادر الدولة الساسانية ، ٥٣ - ٥٥ .

(٣) تتعرف الدولة على حال المزارعين وظروفهم المالية عن طريق موظفين تعيينهم بطرفون بالمزارع ويرفعون التقارير، وترسل الدولة الاعانات لمن هم بحاجة اليها .

(٤) يخرج الملك في الصباح الباكر ليجتمع بأفراد شعبه في الميدان ، فيستمع الى شكوى المتظلمين ، ويصدر حكمه العادل دون تحيز .

(٥) الى جوار بيت النار في كل محلة ، يوجد مكتب لتعليم الصبيان . . تشرف عليه الدولة وترعاه ، إظهاراً لاهتمامها بالدين والعلم معاً .

(٦) تهتم الدولة بمشروعات الإنشاء والتعمير . وتمنح جلي اهتمامها لاستصلاح الأراضي البور . وتحمي السكان واسباب العيش للأهالي اعتماداً على تقارير المراقبة . وتسعى جاهدة لزيادة العمران وعدد السكان . وإذا ما أنشأت مدينة . . رصدت لها كنزاً (أي مالا خاصاً) للإتفاق عليها .

(٧) حين يعرف الرزيان أن أحد السفراء يزعم القدوم لمقابلة الملك . . يسهل له طريق الوصول الى القصر ، ويحدهد له الطريق الذي يسلكه . فإذا مضى لسيبله ونزل في بعض الطريق للراحة . . قدم اليه الكتارنك (حارس الحدود) كل التسهيلات ، ووفر له اسباب الراحة من فراش ولباس وطعام وشراب . وحين يصل السفير الى القصر يصطف الجند في ملابسهم المزكشة لتحيته . ويدخل على الملك الجالس على العرش . . فيقرئه من مجلسه ويسأله عن اسمه وشهرته وأوضاع بلاده وعاداتها ، والغرض من حضوره ثم يدعو الى مائدته ، ويخرج معه للصيد . وفي النهاية يخلع عليه خلعة سنية .

ويمثل هذه المعلومات يضع الفردوسي نفسه في مصاف المؤرخين ، ويعطي الشاهنامه بعداً جديداً (١٣٠) .

(و) الجبر والاختيار :

تحقيق التوازن بين المطلوبات والأحداث خارج في الغالب عن حدود القدرة البشرية ، والتعليل أعلى من ادراك الأدمي وبصيرته ، والفردوسي شأنه شأن كل افراد البشر ، له رأيه في مسألة الجبر والاختيار . ففي الشاهنامه مواضع يعطي الفردوسي فيها للإنسان امكانية التفضيل بين الخير والشر ، وامكانية اختيار احدهما (١٣١) بينها يصرح في مواضع أخرى بأن للعمل والجهد أثرهما في بلوغ الهدف ، وأن أفضل الناس من يسعى ويتعلم (١٣٢) أو يشير الى مسألة سلوك

(١٣٥) نفس المرجع ، ص ٥٥ .

(١٣٦) الشاهنامه - موسكو ١٨٧١ - ١٩٦٣ م - ج ٨ ص ٥٣

(٣٧) نفس المرجع ، ص ٢٠٠

الآدمي من زاوية امكانية اختياره للخير او للشر ، ويربط بين ذلك وبين ما يترتب عليه من ثواب او عقاب^(١٣٨) . وإن الانسان غير ، منحه الله العقل فهو المستطيع أن ينجز أعماله خيرا وشرا . . . وسوف يلقي - إن أحسن - طيب الثناء وحسن الجزاء ، ويلقي - إن أساء - سوء المآل وألوان العقاب . أو هو يؤكّد ضرورة السعي لتلئل الأمانى وأن الرجل مهما بلغ من قوة لا يحقق مراده دون جهد^(١٣٩) .

والفردوسي من الناحية العقائدية متأثر نوعا ما بمذهب الاعتزال ، لذا ينسب البعض اليه^(١٤٠) ، بينما ينفيه البعض عنه ويعتبره نعمة من النعم التي وجهت اليه^(١٤١) . وخلاصة فلسفة هذا المذهب أن الانسان غير في الأعمال ، وأن الثواب والعقاب مردهما الى العدل الالهي ، لهذا أطلق على أتباعه أهل العدل والتوحيد . . . وأن العقل يجب أن يكون هاديا للبشر في كل زمان ومكان^(١٤٢) ، وأن الله لم يخلق الكذب والشر والظلم بل العباد هم خالقوها^(١٤٣) .

وإذا كانت المواقف السابقة تقرب الفردوسي من الاختيار والاعتزال ، فإن هناك أشعارا أخرى بالشاهنامة تناقض ما سبق أن صرح به من وجوب الجهد والسعي لتحقيق الأهداف . ويبدو هذا واضحا في إجابة العالم الحكيم الفيلسوف « بزرجمهر » على سؤال يستطلع رأيه في القضاء والقدر ، وجه اليه في حضرة الملك وكبار العلماء فردد عليه بآيات^(١٤٤) تبين أنه لا يكفي العمل والجهد لتحقيق أهداف الحياة وبلوغ الرفاهية ، فقد يحصل الحامل العاري من الفضل حفا وتوفيقا لا يحصله الفاضل المجتهد الذي تضيق به سبل العيش ويقضي أيامه في هم وعوز .

وفيها أيضا يؤكد الشاعر أن المقدر حتم ، وأن الفرار منه مستحيل ، والفرد يأخذ ما قدر له ولا شيء سواه .

ولا يمكننا - ولا شك - أن نعتبر الفردوسي جبريا نتيجة مثل هذه الأقوال فالسألة متعلّقة الجوانب بالنسبة لحياة الانسان ومواقفه ، ويختلف حكم المرة فيها فلسفيا من موضع الى آخر .

وأحيانا يصل اقتناع الفردوسي بمحدودية اختيار الانسان الى حد أن يرى أنه لا فائدة من الحرب من وجه شيء يوشك أن يمحّط ويمكن تلافيه . ونلخص هذا بوضوح في قصة « سیاوش » .

(١٣٨) د . جلال مروج : توصيف شاعرانه فردوسی از لئمر و اختیار انسان ، ص ٢٨١ - ٢٩٣ مجلة دانشکدة ادبیات وعلوم انسان ، شماره ٣ - سال ٢٣ ، چاپ سال ٢٥٣٥ .

(١٣٩) الشاهنامه ، ج ٨ ، ص ١٧٨ .

(١٤٠) جهر مقالة ، ط ٣ تهران ١٣٣٣ هـ . ش ، ص ٧٨ - ٧٩ .

(١٤١) بدیع الزمان فروزانفر : سخن وسختوران ، ط ٢ تهران ١٣٥٠ هـ . ش ، ص ٥١ .

(١٤٢) ٣٥٠٠ عام من عمر ایران ج ١ ص ٢٧٨ .

(١٤٣) توصيف شاعرانه فردوسی ، ص ٢٨٤ .

(١٤٤) الشاهنامه ، موسكو ، ج ٨ ص ١٢١ .

لقد أضمر « أفراسياب » له الشر ، وأصبح الأمر بالنسبة له حقيقة معلومة ، وأيقن أنه مقتول لاحتمال ، فحكى لغزنكيس ، فأقترحت عليه الفرار ولكنه يرفض^(١٤٥) . والمواضع التي يحتمل ان يرد فيها رأي الفردوسي - في مسألة القدر - متفقا مع كلام الشيعة . . مواضع قليلة جدا^(١٤٦) . والفردوسي في حديثه عن خلق الأعمال يخالف المعتزلة^(١٤٧) وفي ذلك يخاطب العقلاء ، ناصحا إياهم بألا يذكروا غير اسم الله . . . فهو المهادي الى الخير والشر^(١٤٨) .

والمعروف أن نسبة صدور الأفعال خيرها وشرها (في الأمور التشريعية) الى الله ، توجب - في رأي الشيعة والمعتزلة - سقوط التكليف عن العبد من جهة ، ونسبة الظلم الى الله سبحانه من جهة أخرى . إذ يلزم أن يجازي الله العبد على ذنب كان مجبورا على ارتكابه وليس له حق الاختيار .

ولاشك أن الصراع : « كه أويست برنيك ويد رهنماي » أي أنه وحده المهادي الى الخير والشر ، فيه تصريح كاف بأن خلق الأفعال خيرها وشرها من عند الله .

ومناجذ مثل هذه الاشارات في الشاهنامة كثيرة ، وهي تدفعنا الى الشك في إيمانه ببدأ العدل - وفق زعم المعتزلة والشيعة - ويجعلنا بالتالي نشك في انتسابه لمذهب المعتزلة .

(ز) العشق :

تزدحم الشاهنامة بقصص العشق ، وهو فيها امر حسي جسمي عميق ناجم عن حب الزواج والفراش . ولذا أعطت الشاهنامة للنساء حق البوح بعشقهن ، وأعطت الخدم والجواري والعبيد والندامى حق ابلاغ المعشوق بما يعانیه العاشق إن وجد الحائل . وتبدو النساء في الشاهنامات خائفات لأحيائهن أو أزواجهن ، وإن كان من بينهن من بقيت الى جانب زوجها الى نهاية العمر ، فإن من بينهن أيضا من حادت عن طريق العفاف وأبدت انحرافات خلقية .

وقصص العشق في الشاهنامة حافلة بالمتناقضات لكنها جذابة أسرة تبرز الكثير من الروابط الاجتماعية والأخلاقية في العصور التي تحدث عنها الفردوسي . ورغم أنها قائمة على الخرافات والتخيلات الشعرية إلا أن أحداثها ممكنة الوقوع في أي زمان . لقد تحدث الفردوسي عن « رودابه » أم « رستم » فأظهر تعسرها في ولادته ، وجعل الأطباء يعطونها من المكيفات والمسكرات ما يجعلها تغيب عن وعيها ، ثم يشقون جنبها ويخرجون طفلها حيا الى الحياة . . لقد تحدث بذلك عن عملية جراحية تعرف الآن بعملية (السزارين) ، لم تكن معروفة في عهده ، لقد تحيلها وتحقق فيا بعد تحيلاته .

(١٤٥) الشاهنامة ، ج ٣ ، ص ١٤٠ - ١٤١

(١٤٦) الشاهنامة ، ج ٣ ، ص ٣٩ .

(١٤٧) الشاهنامة ، ج ٤ ، ص ٢٠٨

(١٤٨) الشاهنامة ، ج ٨ ، ص ٢٨٤ .

ويمكن للدارس المتفحص أن يصل إلى الكثير من العلاقات^(١٤٩) الاجتماعية والأخلاقية بل والسياسية والاقتصادية في عصر الفردوسي إذا دقق في أحداث العشق الواردة بالشاهنامة^(١٥٠).

ومن قصص العشق ذات الدلالة في الشاهنامة :

رودابه وزال :

« رودابه » أم البطل العالمي « رستم » وزال أبوه . يحف عشق رودابه وزال المصاعب لأنها من نسل « الضحاك » العربي ملك كابل (وكان الفردوسي يجهل للعداء بين العرب والایرانيين) . وقد حاولت أمها الذكية « سيندخت » أن تربط بين العاشقين برباط الزواج ، فثار زوجها « مهرب » وأبدى استيائه ، لكنه خضع في النهاية إزاء صمودها وأصرارها .

ويعلم الملك الإيراني « منوچهر » بقصة العشق هذه فيفكر في محاربة مهرب الكابلي . لكنه يجمع أولاً الموابدة والحكماء والمنجمين والعرفان ليشاورهم في الأمر^(١٥١) فيشيرون عليه القتال .

وهنا تتأزم الأمور فإن « سام » المحارب الإيراني القوي أحد أفراد جيش منوچهر ، بينما ابنه « زال » فرد في عسكر مهرب . . . بمعنى أنه تمرق بين أن يكون في حملة أبيه ضد مهرب ، وأن يكون مع معشوقته الجميلة وفي صف من يريدون له الاقتران بها . ترى أي الجبهتين يفضل ؟

وسمع مهرب وزال يتحرك جيش منوچهر بقيادة سام الشجاع ، فاستمع العاشق لصوت العشق ونظم صفوه ، واستعد لمنازلة أبيه .

وكان « سام بن نریمان » واثقا من انتصاره على مهرب ، لكنه إزاء عاطفة حبه لابنه قرر أن يكف عن الحرب ، فكتب خطابا موجها إلى الملك يطلب فيه موافقته على تزويج زال من رودابه . وسلم سام الخطاب لابنه ليوصله بنفسه إلى الملك في إيران . وكان هدفه من وراء ذلك إبعاده عن ميدان الأحداث .

وأحس مهرب بالمكيدة فقرر إخفاء ابنته وزوجته إلى أن يزول غضب الملك . ولكي تنجو كابل من الخراب . لكن زوجته « سيندخت » رأت أن تستميل سام بالأموال والوعود لتضمن الأمان حتى يعود زال من إيران . فوافق زوجها وأعطاهما مفتاح الخزائن .

(١٤٩) نیش ونوش عشق در شاهنامه ، از دکتر ابوالفتح حکیمیان ، مجله هنر و مردم شماره ١٥٣ ، ١٥٤ ، ص ٥٩ ، ٦٠ . وقد اعتمدت على هذا المقال في كثير من الموضوعات الواردة بهذا البحث .
(١٥٠) يتكرر هذا أكثر من مرة في أحداث العشق بالشاهنامة ، فالملك وقادة الممالك يستفيدون دائما في حل مشاكلهم من مصدرين : علالی وروحانی ، أي الموابدة والحكماء من جهة والمنجمين والعرفاء من جهة أخرى .

وبالغ الفردوسي في بيان عظمتها وذكائها وقدراتها ، وكيف تمكنت بالكنوز الغالية ان تقنعه بعدم مهاجمة كابل ، رغم علمه أن ذلك سوف يغضب الملك .

واراد سام أن يعرف منها كيف تعلق ابنه بابنتها ؟ وأين ؟ فأخبرته واستعطفته . رافة بشعبيها ، فرق لها ، وأرسل الى مهرباطمته ويقول له : لا تخش الايرانيين ، وتمتع بسلطانك الذي لك .

وعاد زال من بلاط منوچهر ، وضرب خيمته خارج مدينة معشوقته ، وشغل بصيد الطيور والجري في السهول . والتقى بخمسة نتيات جميلات كن يعملن وصيفات لروداة فشوقته الى سيدتهن . وعدن إليها وتحدثن عن شهادته وقوته وشجاعته فاشتأقت بدورها اليه ، وطلبت منه المساعدة لكي يدخل القصر سرا ، لتعرف منه رايه الأخير ورأي ابيه ورأي ملكيه في الزواج منها .

ووصل زال الى القلعة وتسلسل سورها . وأمضى في أحضان معشوقته ليلة ، ثم غادرها عند الفجر متوجها الى ابيه ليتلمس منه التدخل للحصول على موافقة الملك على الزواج ، دون ان يتم بتنازل « مهرباطم » من طينة « الضحاك » الدنسة . أو يعنيه أن رودابة تنحدر من تلك الذرية القبيحة .

واستشار « سام » الموابدة والمنجمين فاتفقوا على أن هذه الزيجة سوف تثمر ولدا له جسد كالقيل ضخامة ، وسوف يبطأ الدنيا كلها بقدمه ، وتتجاوز أخبار بطولته حدود بلاده .

وتنتهي القصة بالزواج ، ويكون محصول الزواج (رستم) بطل الأبطال .

سودابه وسياروش :

« سودابه » هي ابنة « دردانة » ملك « هاما ورا » الوحيدة ، زوجها أبوها بالملك « كيكاوس » خوفا من بطشه وهجماته على بلاده ، وأرسلها الى بلاده .

و « سياروش » ابن امرأة من سلالة « فريدون » ومن أقارب « كرسيز » قائد « أفراسياب » . خافت يوما من بطش أبيها في أثناء سكره فولت وجهها شطر الصحراء ، وهناك وقعت في قبضة ثلاثة من أبطال كيكاوس ، فاحتدم بينهم النزاع إذ كان كل واحد منهم يبغى الزواج منها . وحكموا بينهم الملك كيكاوس ، فلما فتنه جاهلها تزوجها وأنجب « سياروش » .

وتدور القصة حول عشق سودابه لسياروش ابن زوجها ، وهو عشق محرم يقوم على انحراف من جانب زوجة الأب وهيام بابن ليس من صلبها .

كان سياوش شاباً قوياً يعيش في بلاد كيكائوس ويتلقى الفضائل على يد رستم ، ويعدّه أبوه لحكم ماوراء النهر . وخافت سودابة من ابتعاده عنها فطلبت من كيكائوس أن يرسله إلى الحرم ليختار من تعجبه ويفترن بها . فلما بلغ الحرم ، وجدها تجلس على عرش ذهبي في أبهى زينتها . واقترب منها فنزلت عن عرشها واحضنته وغمرت وجهه ورأسه بالقبيلات .

وفي اليوم التالي ذهبت إليه وطلبت منه أن يختار ابنتها الكاعب للزواج دون سائر الجميلات ، وذلك لتضمن بقاءه إلى جانبها حتى تبلغ ابنتها سن الرشد ، وقد أطلعت على خطتها هذه دون ما نخجل ، وأضاف : « فإذا مات كيكائوس تتحلل من عهد زواجك بابنتي وأكون أنا زوجتك » .

قالت هذا وقامت إليه فاحتضنته امام اتباعها وقبّلته ، واستسلم الشاب لها خوفاً منها ، وقضى إلى جوارها سبع سنوات ، غير أنها لم تستطع أن تخضعه لها رغم حيلها . ولما يشت وأعينها الحليل مزقت ثوبها وخذشت وجهها ، وصرخت : لقد ترك هذا الغاسق ابنتي وتحول إلى ... هل له من جزاء سوى الموت ؟^(١٥١) واستمع كيكائوس إلى كلام كل منها ، وسمعها وهي تنهم ولده بالزحف إلى فراشها ، وقالت له : لقد رفضت طلب هذا المستهتر .. أن في بطني طفلاً منك أيها الملك » .

ولم يتسرع كيكائوس في اصدار حكمه ، بل قبل رأس وساعد كل منها ، فأيقن من العطر الذي تضعه ولا نظير له عند ابنه .. أنها كاذبة ، فلامها واقسم أن يقطعها بالسيف أربا أربا .^(١٥٢) .

لكنه انصرف عن ذلك لحبه الشديد لها ولوجود جنين من صلبه في أحشائها .

ولجأت سودابة إلى حيلة أخرى ، فأحضرت امرأة حبل ، وطلبت منها أن تسقط جنينها قبل موعدة ، وأغرقتها بالمال ، وطلبتها بكتمان السر . وفي اليوم التالي حملت الجنين الميت في طشت إلى الشاه ، وقالت له : « لقد حمته ونصرتة ، وها هو قد اسقط جنيني منك » .

وغضب الملك وحزن ، ولبث إلى الحكهاء والمنجمين ، فحكموا بكلبها ، وقالوا أن الجنين الميت الذي أحضرته ليس من صلبه ، بل ليس من بذرة الملوك .

وأمر كيكائوس بإشعال نار عظيمة في ميدان المدينة ، وطلب من ولده أن يعبرها راكباً جواده حتى يمترق إن كان آتياً أو يخرج سالماً إن كان طاهر الدليل . فدخلها بين بكاء القوم وخرج منها دون ضرر .

(١٥١) هذا يذكرنا بقصة يوسف عليه السلام وزليخا زوجة عزيز مصر

(١٥٢) نيش ونوش وعشق ، ص ٦٣ نقلاً عن « زنان شاهنامه » از طلعت بهارى نشرية شماره ٤٥ دانتسرامعال ١٣٥٠ ، ص ٩٥

وهنا بلغت كيكائوس الأنباء بقرب هجوم أفراسياب على إيران ، فأخذ يبحث عن قائد لجيشه . وتطوع سياروش لهذا الغرض ليتخلص من مكانه سودابه .

ونقضي القصة ، فنجد « سياروش » يلجأ الى بلاط « أفراسياب » ويختار ابنته للزواج . لكن قواد أفراسياب يقتلونه بتحريض من كرسيز . وتوجه رستم مغضبا الى الحرم ، وجر سودابه من الايوان الى الميدان حيث فصل رأسها عن جسدها وقد أنجبت « فرنكيس » زوجة سياروش ولدا أسموه « كيخسرو » . . . ثار لأبيه لبياً بعد ، وقتل جده أفراسياب ، وجلس على عرش كيكائوس (٥٣) .

بيزن ومينيز :

قصة عشق جذابة وردت في الشاهنامه ، وظلت عدة قرون موضوع الشعر والشاعرية وعلامة بارزة في الأدب الفارسي . ويطلق القصة هما « بيزن » و« كيؤ » و« مينيز » إحدى بنات أفراسياب . أما أحداثها فتدور في الفترة ما بين موت سياروش واستعداد ابنه كيخسرو للثأر من أجله .

وتبدأ القصة بذهاب جماعة من أهالي مدينة آرمان الى الملك كيخسرو طالبة حماية مراعيها من الخنازير . وقد تطوع بطلان للقضاء على الخنازير ، وهما « بيزن » و« كركين » . وتوجهها على رأس حشد كبير من الجنود الى المراعي . غير ان كركين فكر في ابعاد بيزن القوي لينجز المهمة وحده .

وعلم كركين أن « مينيز » الجميلة تقيم حفلا في الجبال ترقص فيه مع اترابها ، فأرسل بيزن الى هذا الحفل . ورأى الشاب الفتاة فعشقا ، ورأته فعشقه . وظل يلازمها في خيمتها ثلاثة ايام . وفي اليوم الرابع اصططحته الفتاة الجميلة الى غرفة نومها في الحرم . ورغم احتياطها ادرك افراسياب ما اقدمت عليه ابنته ، وهالته جراءة الفتى ، فقبض عليه وألقى به في بئر ووضع حجرا ضخما على فوهته ، وترك مينيز حافية القدمين حاسرة الرأس ترتقب فتاها وهو يلفظ أنفاسه ، وهلك حسرة عليه .

وعاد كركين وحيدا الى بلاط كيخسرو ، فلما رآه كيؤ كاد يموت حسرة على ولده . وقدم الخائف أسنان الخنازير الى الملك ليثبت له أنه أنجز مهمته ، ولكن الملك لم يظهر سرورا بمقدمه ، وظل يجاوره الى ان أدرك حقيقة ما حدث . واستدعى الملك الحكماء والمنجمين ، وأعان الله الملك فرأى صورة بيزن في كأس الدنيا ، رآه مقيدا بقيود ثقيلة في بئر بأرض توران ، فبشر والده بقرب نجاته ، وتشاور مع العظماء والحكماء فاستقر رأيهم على اتباع الحيلة في تخليصه .

(٥٣) فرنك فارسي معين ، جلدششم ، ص ١٦٣٩ .

وتطوع «رستم» لتحريره ، ووافق على اتباع الحيلة ، فارتدى زي التجار ، واصطحب مجموعة من الأبطال ، وانحدوا طريقهم الى توران ومعهم الكثير من البضائع والأموال وانتظروا فترة في أرض العدو يبحثون ويفتشون .

وسمعت منيزة بوفود جماعة من التجار الإيرانيين فتوجهت اليهم حافية حاسرة الرأس . وتحدثت الى رستم فلم يعرها سمعه اول الأمر ، ثم استمطفته فأصغى اليها وأعطاهم طائرا مشويا لطعام سجنها العزيز ، وقال لها : أعطه له واذكري الله العادل علّه ينقلده من البئر ذات يوم .

وأسرعت منيزة الى البئر ، وحذّثت بيزن بما سمعت وأعطته الطائر وهي لاتعلم أن رستم قد وضع خاتمه في بطنه ليطمئن الشاب الى قرب ساعة الخلاص . وأخيرا تمكن الأبطال من إخراجه من البئر ، وعفا عن كركين ، وسارع مع معشوقته الى ايران .

خسرو وشيرين :

قصة عشق خسرو ابرويز لشيرين . . قصة عاشت رغم كُرّالسنين ، ترددها الألسنة ، ويدرسها العلماء ، ويتغنى بها الشعراء ويديجها النّثّار .

كانت شيرين نموذجاً رائعاً للجمال ، وقد انفصل عنها خسرو ابرويز فترة - نتيجة ظهور بهرام جوينيه - فلوت وفقدت قوتها ، فلما عاد الى البلاط استدعاه - ولما ماتت زوجته (مریم) ابنة قيسر الروم . . جعل شيرين سيّدة الحريم .

وكان « شيرويه » - ولد مریم من ابرويز - يعتقد ان امه قد هلكت على يد شيرين فكان يخطط للانتقام من أبيه ومنها .

وقد ووجه بحبيء شيرين الى البلاط بمعارضة شديدة من قبل العظماء والمرايدة نظرا لسوء منبتها . ووقعت نتيجة ذلك سلسلة من الأحداث المريرة ، من بينها القبض على خسرو وسجنه على يد ولده شيرويه ، ثم قتله بتدبير منه .

وظن شيرويه ان زواجه من تلك الفتاة الحسناء يضمن له البقاء على سرير الملك بلا منازع . وأوهمت شيرين الوفية لزوجها بأنها موافقة بشرط ان يرد لها اموالها واموال اولادها ، وان يسمح لها بزيارة ناوس ابرويز قبل الزواج . فقبل واعاد لها الاموال . وحملها اتباعه الى ناموس زوجها الحبيب ، فألصقت وجهها بوجهه وحملت فص خاقها ، وتناولت ما يخفيه من سمّ زعاف ، فجادت بأنفاسها معانقة ابرويز. وأسر شيرويه بتركها على وضعها وسد باب الناوس^(١٥٤) .

(١٥٤) ٣٥٠٠ عام من عمر ايران ، ج ١ ، ص ١٩٩ ٢٠١ .

وقد أضاف الشعراء شخصية جديدة الى القصة - بعد الفردوسي - ليكون صاحبها منافسا لخسرو ابرويز في طريق عشقه لشيرين . وصاحب هذه الشخصية المستحدثة هو « فرهاد » . وقد حاول خسرو أن يزيع فرهاد من طريقه فلجأ الى الحيلة وأوهمه بأن اقتلاع جبل يستون سوف يحقق له الاتصال بها . فلما فعل ، وأوهمه بموت شيرين ، فضرب رأسه بفأسه ومات .

وقد أضاف نظامي الكثير الى هذه القصة . كما قلد الكثيرون الفردوسي ومن بينهم : « الأمير خسرو الدهلوي » ، « أشرف مراغه أي » ، « عبد الله مرواريد » ، « قاسم كوه برصيري » ، « قاسمي كتابادي » ، « ميرزا جعفر قزويني » « ميرزا قاسم ساغرجي » المتخلص بالمشي ، « ونويدي النيشابوري » .

كما نظم « درويش أشرف » و« هاتفي » مثنويتين باسم « شيرين وخسرو » ونظم الأمير « عليشير نوائي » في القرن التاسع و« عربي الشيرازي » في القرن العاشر منظومتين باسم : فرهاد وشيرين . ومن أكثر هذه المنظومات شهرة مثنوى « شيرين وفرهاد » الذي نظمته وحشي (١٠٠٠) .

وقد كان ناقصا أول الأمر ، فأتى « وصال الشيرازي » قسما منه ، ثم وضع له « صابر الشيرازي » خاتمة مناسبة .

○ تجمات الشاهنامة وماكتب حولها من دراسات :

حظى كتاب الفردوسي أكثر من أي كتاب فارسي آخر بعناية الأدباء والدارسين في كل أنحاء العالم ، ففي يدنا الآن عدد من الترجمات وعديد من الدراسات الجادة التي تتناول الكتاب من عدة زوايا .

لقد بدأت ترجمة الشاهنامة بعد وفاة الفردوسي . . لشهرتها ، وقد باذر دعاة الشعبية الى القيام بهذا العمل خدمة لغضبيتهم العنصرية ، واعانهم على ذلك كثرة الترجمات التاريخية ، والقصصية السابقة على عمل الفردوسي ، وظهور العديد من المنظومات الملحمية التي تحاكي عمله بين الفرس انفسهم (١٠٠٦) .

ومن ترجموا الكتاب الى العربية الفقيه الجليل قوام الدين فتح بن علي بن محمد البنداري الاصفهاني (١٠٧٧) بأمر من الملك العظيم عيسى بن الملك العادل أبي بكر ايوب (المتوفي ٦٢٣هـ - ١٢٢٦) في دمشق .

(١٥٥) نيش ونوش عشق ، ص ٦٧ .

(١٥٦) هرام . مدخل الشاهنامة العربية ، ج ١ ، ٩٣ - ٩٦ ،

بدوي : القصة في الأدب الفارسي ، ٢٢٩ - ٢٩٤ ، دراسات في الشاهنامة ١١٧ - ١٣٥ .
(١٥٧) انظر مقال : كتاب « دربار شاهنامه » للوقوف على أعمال الأتباري ، ومعرفة الكثير عن ترجمته العربية للشاهنامة . مجلة هنر و مردم ص ١٨٤ وما بعدها - تأليف بروجيز اذكاني .

وقد ترجمها بناء على نسخة الشاهنامة التي ترجع الى عام ٣٨٤هـ = ٩٩٤م ، وحذف ما يقرب من ثلث عدد ابياتها اختصارا ، فقد اراد ان ينقل للقاريء حوادنها بطريقة جملة عارية عن الوصف المسهب الذي قام به الفردوسي ، والا ينقل اليه كل التفاصيل الدقيقة . وأهم اختصارات البنداري هي :

١ - حذف بعض الفصول الصغيرة كالفصل الذي يختبر فيه فريدون ابنائه ، وجهود ملك اليمين في تعريض ابنائه فريدون للسحر . وفي قصة منوچهر ، قام البنداري بحذف قتل رستم للقبيل الأبيض وذهابه الى الجبل الأبيض . وفي قصة كاموس قام بحذف معركة رستم وحربه . وفي قصة رستم واسفنديار قام بحذف نصيحة زال لرستم .

٢ - حذف بعض الأحداث الواردة في الفصول ، كذلك التي كانت بين رستم والتركمانين عندما ذهب الى جبال اليرز لاحضار كي قباد ، وأحداث أخرى غير ذلك .

٣ - حذف أوصاف المعارك والاسفار والخيول والوحوش ، واختصر بعضها . وحذف الرسائل المطولة والمخطب والوصايا ، والمذائع السلطانية ، والكلام عن المسيحية والزردشتية .

٤ - نقل المترجم عن كتب أخرى ليوضح رواية الفردوسي أو ليذكر ما لم يذكره . ومن الكتب التي نقل عنها كتب « الطبري » و« حزمة الأصفهاني » و« المسعودي » . وكان البنداري أميناً الى النقل الى أقصى حد ، فهو يشير دائما الى المصادر التي نقل عنها . وهو الى جانب تكذيبه لبعض الأساطير قد استعاض عن الكلمات غير المألوفة - وخصوصا الدينية - بأخرى معروفة ككلمة « اهرمين » التي غيرها الى « إيليس » . وهذا ويعتبر اسلوب الترجمة متوسطا لكنه غير متكلف . وهي على أي حال الترجمة الوحيدة التي وصلتنا بالعربية . . وإن كان الدكتور محمد رجب النجار يؤكد في بحث له (١٩٨) ان (سيرة فيروزشاه) ما هي الا ترجمة شعبية ثرية حرة مبكرة لأهم احداثشاهنامة الفردوسي . وهي أسبق في الوجود من ترجمة البنداري التي وضعها عام ٦٢٠ - ٦٢١هـ = ١٢٢٣ - ١٢٢٤م .

وقد تمكن القاريء العربي الذي لا دراية له بالفارسية من الوقوف على احداث الشاهنامة عن طريق هذه الترجمة ، وإن كان جمال الشعر وتفصيل الأحداث قد ضاعا منها .

وبما ان هذه الترجمة قد تمت في القرن السابع الهجري ، ونحن لا نعرف نسخة للشاهنامة تصل في قدمها الى القرن المذكور . . فاعيا تعد حكما بين النسخ الفارسية المختلفة ، ووسيلة لنقد المتن الفارسية للشاهنامة ، والتي تتراوح الأبيات فيها ما بين ٤٠ ألف بيت و٦٠ ألف بيت (١٩٩) .

(١٥٨) سيرة فيروزشاه ، أو الترجمة الشعبية العربية للشاهنامات الفارسية للدكتور محمد رجب النجار . . والبحث لم ينشر بعد . ألفاه الباحث في مؤخر السير الشعبية في يناير سنة ١٩٨٥م .

(١٥٩) عزام : المقدمة ، ص ٩٦ - ١٠١ ، د . فاضل : تكلمي به داستان رستم وشناده ص ٣٣٨ ،

مجلة دانشكدة ادبيات وعلوم انساں ، العدد ١ ، ٢ ، السنة الرابعة والعشرين ٢٥٣٦ شاهنشاهی .

وإذا تركنا اللغة العربية إلى غيرها من اللغات وجدنا ترجمة شعرية تركية للفارسية نظمها « علي افندي » عام ٩١٦هـ - ١٥١٠م .

وقد بدأ « جول موهل » الفرنسي ترجمتها عام ١٢٥٤هـ = ١٨٣٨م ، وفرغ من ترجمتها إلى الفرنسية نثراً في أواخر حياته . وقدم لها بدراسات حولها وحول غيرها من المؤلفات الحماسية . وقد طبع عمله في سبعة مجلدات بالقطع الكبير .

وترجمها « بيترى » الإيطالي إلى شعر إيطالي في القرن التاسع عشر الميلادي . أما « جوكوفسكي » الروسي فقد اكتفى بترجمة قصة رسمه وسهراب إلى الروسية (١٦٠) .

وإذا انتقلنا من الترجمات إلى الدراسات وجدنا ما يلي :

قام « فن هامر » في كتابه « تاريخ الأدب » بدراسات شاملة حول الفردوسي ، واعتبره أعظم شعراء الدنيا بالنسبة لمن نظموا في هذا اللون (شعر الحماسة) . وهذا وقد طبع الكتاب في فيينا عام ١٢٣٤هـ = ١٨١٨م .

وجاء « هرمان اته » في كتابه : « تاريخ الأدب الفارسي » و « اشعار الفردوسي الغنائية » بمواضيع دقيقة في دراسة حال الفردوسي وشئونه . وقد كان اته سبباً في تعريف الأوروبيين بأشعار الفردوسي الغنائية .

وتعدّ أبحاث « تودور نولدكه » - صاحب كتاب (حماسة إيران القومية) - اشمل الأبحاث في مجال توضيح حال الفردوسي وشئونه . وقد ترجم الكتاب إلى الفارسية على يد « بزرگ علوي » ، ووضع له المقدمة الأديب « سعيد نفيسي » ، ثم طبع مرتين .

وقد استفاد المشرق الإنجليزي « ادوارد براون » من دراسات موهل وأوسلي وإته ونولدكه وغيرهم في وضع كتابه المشهور « تاريخ الأدب في إيران » ، وقد تحدث فيه عن الفردوسي والشاهنامة وسجل آراء قيمة .

أما « هنري ماسه » الأديب الفرنسي . . فقد كتب كتاباً بعنوان « (الفردوسي والحماسة القومية) » ، جمع فيه غتارات من موضوعات جول موهل ونولدكه .

وقد بقيت من الشاهنامة آثار عميقة في لغات الدنيا ، أمثال : (التركية والأرمنية والكجراتية والإنجليزية والروسية والدنماركية والمجرية والسويدية والألمانية والفرنسية والعربية) .

وكان لها اثر بالغ في أدب العالم ونفوذ لاحت له في الآداب الرومانتيكية على وجه الخصوص .

(١٦٠) حصلت على هذه المعلومات من المقال القيم « فردوسي وشاهنامه » للدكتور ناصري مجلة هنر و مردم ، ص ٤٨ - ٥٨ .

وقد شرح و لامارتين « قصة رستم في مجلة (الحضارة) تحت عنوان (طائفة من العظامه والديابغ الجدد والقدامى) . وبعد نشر منظومة (رستم وسهراب) على يد « فريدريش روكركرت » الألماني ، قام « جوكوفسكي » الروسي بنظم منظومة رائعة في ترجمة رستم وسهراب . . . بالروسية . كذلك قام الشاعر الكبير « ماثيو ارنولد » الانجليزي . (عام ١٨٢٢ - ١٨٨٨ م) . . . بترجمة منظومة رستم وسهراب الى الانجليزية . . . ترجمة عالية المستوى .

وقد ذكر « جوته » - باني الأدب الألماني - شاهنامه الفردوسي بتعظيم واجلال ، أما « فيكتور هوجو » الشاعر الفرنسي (١٨٠٢ - ١٨٨٥ م) . . . فقد تأثر بالفردوسي في كتابه (شرقيات Orientales) في بعض المواضع^(١٦١) .

وهناك قاموس للشاهنامه وضعه « فريتس ولف » ، وقد نشر في برلين عام ١٩٣٥م^(١٦٢) ، ويعتبره الدارسون عملا لا نظير له في حقل تاريخ الدراسات الايرانية ، ويعدونه كشفا جامعا للكلمات . . . فهو يجمع كلمات الشاهنامه ، ويبين مواضع استخدام كل كلمة منها ، وفي أي بيت ترد ، وفي أي فصل تستخدم . كما انه يتبع النظام الأبجدي في ترتيب الكلمات ، ويعتمد الى التقسيم المنطقي في شرحها وبيان معناها . . . كل هذا في أسلوب علمي فني .

وفي فصل مستقل من فصول القاموس أورد « ولف » قصة كل ملك من ملوك ايران ، متبعا لترتيب الزمني والتاريخي ، وفي السنوات الأخيرة استفاد الكثير من الدارسين من هذا القاموس استفادة كبيرة ، ومن بينهم « دكتور محمد دبیر سياني » في كتابه (كشف الأبيات شاهنامه)^(١٦٣) ، فقد استفاد من تقسيمات « ولف » وطريقته في الكشف على الأبيات . واستفاد منه أيضا « رضا زاده شفق » في كتابه (فرهنگ شاهنامه) فكان مصدره الرئيسي . . . وخصوصا في الطبعة الثانية^(١٦٤) .

وقد كانت الموضوعات التي تحفل بها الشاهنامه سببا في ظهور العديد من المؤلفات التي تتناول كل منها موضوعا على حدة ، ومن بينها على سبيل المثال :

« جغرافيا الشاهنامه » بالأردية ، لمحمد اقبال ، « حول جغرافيا الشاهنامه » بالروسية لتييت زوين ، « الشاهنامه الفارسية وأهميتها الجغرافية والتاريخية » بالألمانية لاشبيجل ، « حول الشهنامه والأفسنا » للدكتورين شفق وأحمد كوزاد واشبيجل بالألمانية ، « مفهوم التاريخ من وجهة نظر الفردوسي » بالانجليزية لكروشام ، « الترك في الشاهنامه » بالفرنسية ، لكووالسكي ، (فصل في تاريخ البارثين في الشاهنامه » و الأساطير الصينية والشاهنامه » بالانجليزية ،

(١٦١) نفس المرجع ، ص ٥٥ .

(١٦٢) ولد « ولف » الألماني عام ١٨٨٤ م ، وكان من كبار دارسي الإيرانية ، استغرق إعداد القاموس ٣٠ سنة ، حرمه التازيون من التدريس لأنه يهودي . ترجم الأفسنا كاملة الى الألمانية ، ونشرها عام ١٩٢٠ م في ستراسبورج . اسم قاموسه :

Clossar Zu FIRDOSIS SHAHNAME .

(١٦٣) في مجلدين ، انتشارات انجمن آثار ملی ١٣٤٨ - ١٣٥٠ هـ .

(١٦٤) قام بتصحيحها د مصطفى شهابي . ونشرها سلسلة انتشارات انجمن آثار ملی ١٣٥٠ هـ .

لجهانگیر کویاجی ، « اسکندر در شاهنامه » و « دراسات حول أسطورة الاسكندر في أدب إيران الاسلامي القديم ، مع الرجوع الى مؤلفات الفردوسي ونظامي وجمامي » بالانجليزية ، لآندره جیمز مانگه ، « قصة الاسكندر الأكبر وسجن دامسل الهندي » لجیوانجی جمشید مودی ، « الزرشتية في الحماسة الايرانية » بالاطالية ، لباگلیارو ، « مقارنة بين الملك ماکیث ملك اسکندرا - وپروام جویین الايراني » بالانجليزية ، لآرڈشیر برخ ، « الفردوسي ومذهب أهل بابل » رستم قهرمان ترازدي ، « لمهني فروغي » ، « شاهنامه فردوسي وتاجنامه هاي فارسي » لمحمد محمدي ، « وجوه مشترك میان مهابرات وشاهنامه » لجلال ستاري ، « جوسياسي واجتماعي ايران هنگام ظهور فردوسي وخلق شاهنامه » لمهدي غروي ، « فردوسي وشاهنامه » لسيد حسن سادات ناصري ، « نيش ونوش عشق در شاهنامه و لایي الفتح حکيمان ، « بوشاک وروزم ایزار در شاهنامه » لجليل ضياء بور ، « شاهنامه ازديدگاه وحدت ملي لاحسان اشراقي » ، سرکذشت برزو والحاق آن به شاهنامه فردوسي » لاحمد محمدي ، « نظري بر شاهنامه وتأثير آن برساقی نامه ها » لفرامرز کوردزي ، « درحاشية شاهنامه » لشابور شهبازي ، صيد وآداب آن در شاهنامه فردوسي و لعلی غروي ، « شاهنامه وشاهنامه سريان » لابراهيم صفائي ، « نقالي وشاهنامه خواني » لساتدات شکوري ، « اثر شاهنامه درزيان وآديبات فارسي وروح وفکر ايراني » لعيد علي ، « آرامگاه حماسه سراي بزگ ايران - فردوسي » صادر من ادارة للحفاظة على الآثار والمباني التاريخية الايرانية « كشور زنان در شاهنامه » لسيد احمد موسوي ، « بزگروم » لبستاني باريزي ، كتاب « درباره شاهنامه » لبريز اذکالي^(١٦٥) « مکانة الشاهنامه في الأمم » لعيد الوهاب عزام ، « مقدمة فروغي على الشاهنامه » - طبعة طهران .

وأکبر عزمي ابراهيم بدراسة الشاهنامه هو الدكتور عبد الوهاب عزام فقد كانت رسالته في الدكتوراه عن الفردوسي وملحمته « الشاهنامه » . وقد قام عزام بجمع الشاهنامه وإكمال ما نقص منها غير مكثف بجهود ناقلها الأول الى العربية و الفتح بن علي البنداري ، الذي حلف منها ما ذكرناه . كما وضع عزام من التعليقات والشروح الهامة النافعة ما يفيد دارسي هذا العمل الجليل^(١٦٦) . ووضع عزام بحثا في عام ١٩٤٤م أسماء « مکانة الشاهنامه في الأمم » كما قلنا ، واستطاع - كقول النقاد العارفين بالفارسية والعربية - أن يحافظ على روح الملحمة الفارسية بعربية سليمة مطابقة للمعنى الأصلي ، ولا تقل روعة عما هي عليه في اللسان الفارسي^(١٦٧)

ومن الدراسات العربية في الشاهنامه أيضا كتاب « دراسات في الشاهنامه » للدكتور « طه ندا » . وهو كتاب يعرض لتاريخ الفردوسي وحياته ، ويدرس مصادر (الشاهنامات) المختلفة في الأدب الفارسي ، ويتعرض للمظالمات التي تلذت شاهنامه الفردوسي . كما أنه يدرس عمل الفردوسي دراسة موضوعية ونقدية^(١٦٨) .



(١٦٥) انظر مقال : كتاب « درباره شاهنامه » وقد ألفت منه كثيرا في الوقوف على العديد من المؤلفات .

(١٦٦) د . عبد الوهاب عزام : الشاهنامه - الفردوسي . دار الكتب بمصر ج ١ ، ط ١٩٣١/٢ ج ٢ ط ١٩٣٢ .

(١٦٧) د . يوسف حسن بكار : جهود عربية معاصرة في خدمة الأدب الفارسي ، مجموعة سفر النهي دوين كنكر تحقيقات ايران - جلد دوم ، مشهد ١٣٥٢ .

(١٦٨) طه ندا . دراسات في الشاهنامه - اسكندرية ١٩٥٤ .

نقاط الخلاف بين الشاهنامة وكتب التاريخ :

من المقال القيم الذي كتبه الدكتور شاپور شهنازي بعنوان «درحاشيه، شاهنامة»^(١٦٦) نفهم ان هناك خلافاً جوهرية بين بعض الموضوعات التي وردت في شاهنامة الفردوسي وكتب التاريخ . وتتمحور هذه الخلافات في اربع نقاط . .

اولاها : مدة حكم الساسانيين :

فلو جمعنا سنوات حكم ملوك الدولة الساسانية وفقاً لما جاء في الشاهنامة لوجدناها ٤٩٦ سنة . بينما يرى المؤرخون انها لا تزيد عن ٤٣٠ سنة . فلماذا زاد الفردوسي ٦٦ سنة حتى فترة حكم الساسانيين وهو الذي استقى معلوماته من ختاي نامك (خدائي نامه) الذي يعتبر بمثابة تاريخ العصر الساساني الرسمي ؟

اذا معنا النظر وجدنا ان مدة حكم اردشير . بناء على ما ورد في الشاهنامة ٤٠ سنة وشهرين ، بينما يجعلها المؤرخون ٢٦ سنة . . فكأنه زاد على المدة اكثر من ١٤ سنة . ويبدو ان فترة الأربعين سنة التي حكمها اردشير بناء على ماورد في الشاهنامة تشمل ملكه الفعلي . . لكن ١٤ سنة منها فقط هي التي تدخل في حساب العصر الامبراطوري الساساني والباقي قضاه في محاربة ملوك الطوائف كما يقول المؤرخون . وبناء على ذلك فان العصر الساساني يقل الى ٤٧٠ سنة = (٤٩٦ - ٢٦) .

ولكنه رغم ذلك مازال يزيد ٤٠ سنة .

ويصل ملك بهرام - في نسخ الشاهنامة - الى ٦٣ سنة ، ويبدو ذلك قوله :

« بدین سان همی خورد شصت و سه سال
کس اندر زمانه نبودش همال »

بينما يرى المؤرخون ان مدة حكمه ٢٣ سنة فقط . وبهذا لم يعد هناك شك في ان عبارة (شست و سه)^(١٧٠) التي وردت في النسخ القديمة كانت في الاصل (بيست و سه) قبل ان يخطيء النساخ في نقلها . وبهذا التعديل تحذف ٤٠ سنة اخرى من فترة حكم الساسانيين . ونتيجة للتصحیح يصبح عدد السنوات ٤٣٠ (٤٧٠ - ٤٠) . . ونحكم بصحة كلام الفردوسي وماورد في شاهنامته .

ثانيها : بزائوش الرومي : يرد في الشاهنامة ان قائد جيش الروم الذي كان يحارب « شاپور بن اردشير بن بابك » كان اسمه بزائوش (في بعض النسخ : برانوش) . وما ورد في نقش شاپور ونقش رسم وبعض الوثائق الأجنبية والمحلية نعرف ان اسم القائد هو (والريانوس) .

(١٦٦) صفحة ١١٨ - ١٢٠ مجله هنر و مردم ، شماره ١٥٣ ، ١٥٤ تيرماه و مرداد ماه ١٣٥٤

(١٧٠) شصت = ٦٠ ، بيست = ٢٠ .

ويرى توماس تخميننا ان بزانوس تحريف لـ (والريانوس) . ويمكننا أن نقبل أن (والريانوس) قد تحولت أولا الى (ول ريانوس) ، ثم يبدل حرف اللام الى الراء فصارت وريانوس = وريانوس . ثم أخذت الياء مكان الواو ، وخففت الياء فصارت الصورة بريانوس ويرانوس . وبناء عليه فإن . بيرانوس هي الصحيحة وليست بزانوس . وقد بدت الكلمة الثانية منتهية بـ (نوش) تأثر بنفوذ الاسماء الفارسية .

ثالثها : كَلِينُوش :

كذلك يرى اثر النفوذ الذي اشرفنا اليه . . في اسم آخر له اصل اجنبي ، وهذا الاسم هو كَلِينُوش . وهو طبقا لما ورد في الشاهنامه . . احد اتباع شيرويه رومزاد بن خسرو برونيز من مريم ابنة ملك الروم . وقد ورد الاسم في إحدى النسخ كَلِينُوس وهو صحيح ولا شك ، لانه - كما هو متبع في الفارسية الوسيطة (الدرية) - قد تحول الى جالينوس اثر النفوذ العربي .

رابعتها : نياطوس الرومي :

وفي اواخر عهد « هرمزد بن اتوشيروان » العادل اغتصب « بهرام جوينه » تاج الساسانيين وعرشهم ، فلجأ « خسروين هرمزد » الى بلاط الروم ، فاعانه الامبراطور بالملل والجند وزوجه ابنته « مريم » .

وجعل له جيشا سار به الى ايران ، وكان على رأس الجيش شقيق الامبراطور ، ويدعى « نياطوس » ، وفي ايران ، انتصر خسرو نياطوس - بفضل العظمة الالهية - على بهرام . ووضع خسرو تاج الامبراطورية على رأسه ، وخلع على نياطوس والروم ، وسمح بالعودة الى بلادهم .

وكثرة استعمال اسم « تودوسيوس » بين اشراف الروم في العصر الساساني . . يجب ان يدفع المصححين الى البحث عن اصل اسم هذا القائد الرومي الذي رافق خسرو . وما لاشك فيه أن نياطوس تحريف للاسم نياطوس = نياتوس = نياطوس ، وقد تغير الى تودوس = تودوسيوس . ولهذا يجب أن يصحح الاسم في متن الشاهنامه الى نياتوس اوحق الى تاتودوس .



صيد الطيور المائية



بهرام جور لي بيت الفلاح



صراع اسكندر والتين



احدى معارك اسكندر



(شهانة الوزير قوام الدين)

مقدمة :

تعتبر أنشودة رولان من أقدم الملاحم الغنائية الشعبية التي عرفها العصر الأوروبي الوسيط ، إن لم تكن أقدمها على الإطلاق . وهي ، في ذات الوقت ، أفضلها وأهمها من وجهة النظر التاريخية^(١) . وتدور حوادثها - كما هو معروف . في عصر الامبراطور شارلمان (٧٦٨ - ٨١٤ م) ، الذي يتغنى المؤلف بعظمته وبطولته في حروبه ضد العرب في إسبانيا . كما يتعرض لبسالة رجاله في ميدان القتال ، وتضحياتهم لتحقيق مثلهم العليا التي تتلخص في كلمتين اثنتين هما : الدين والحرب . فقد كانت تلك الأنشودة تمثل روح العالم الغربي الوسيط والأفكار السائدة فيه تمثيلاً صادقاً في هاتين الناحيتين . الناحية الأولى أوضحت بها منذ البداية الديانة المسيحية التي أصبحت من الصق الأشياء بحياة الناس الخاصة والعامة في ذلك الحين . أما الحرب ، فقد كانت صناعة الفارس الأولى يبرز فيها ما تعلمه من فنون القتال ، وهي تقتزن بقيام النظام الاقطاعي وما يلحقه من نظم كالفروسية . وعمل هذا ، فالأنشودة تمثل عقلية العصر الوسيط خير تمثيل^(٢) .

أنشودة رولان
قيمتها التاريخية ، وما أثير هولا
من جردل ونقاش
جوزيف نسيم

وقد انتشر هذا النوع من الأناشيد في المجتمع الغربي الوسيط ، وبصفة خاصة في فترة الحروب الصليبية ، ولقي

-
- Cantor, N.F. (ed.), The Medieval World: 300—1300, New York, 1963, 235; Lagarde, A. and Michard, L., Moyen Age, Paris, 1960, 3; Paris, G. and Langlois, E., Chrestomathie du moyen age, Paris, 1912, 12; Perier, A., La Chanson de Roland (Traduction et Commentaires), Paris (N.D.), 2; Bedier, J., La chanson de Roland, Publiee d'après le manuscrit d'Oxford et traduite, Paris, 1937, I; Lanson, G., Histoire de la Littérature Française, Paris, 1951, 20. La Monte, J., The World of the Middle Ages, New York, 1949, 248, 594; Crump, C.G. & Jacob, E.F. (eds.), The Legacy of the Middle Ages, Oxford, 1951, 183, (١)
- (٢)

الشيوخ والرواج من كافة الأجناس والفئات والطوائف والطبقات . وهو ما يعرف باسم « أغاني المآثر » ، Chansons de Geste ، وهي عديدة ، وقد وضعت خلال القرون : الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر الميلادية ، وتدور حول شخصيات رئيسية ثلاث هي : شخصية شارلمان ، وشخصية رينو متويان Renaud de Montauban . وكان المؤلف في مثل تلك الأناشيد يستغل بعض الشخصيات أو الأحداث التاريخية ، حيث ينسج حولها قصصاً أسطورية تستهدف تمجيد البطولة ، في عصر كان مهياً لقبول مثل هذا النوع من الملاحم^(٣) . ومن أهم القصائد التي تدور حول شارلمان « قصيدة حج شارلمان » ، Le Pelerinage de Charlemagne ، و « أنشودة رولان » ، La Chanson de Roland ، موضوع هذه الدراسة .

وعلى الرغم من الدراسات القيمة التي ظهرت عن هذه الأنشودة ، على الرغم من أنه لا يخلو مرجع من مراجع التاريخ الأدبي الوسيط من الإشارة إليها ولو في بضعة أسطر - إلا أنها ، مع ذلك ، لا تزال تحتل العديد من البحوث الجادة التي تعالج بعض القضايا والمسائل التي تمت بصله لها ، والتي لم تنل بعد حظها الكافي من التمهيد ، أو التي لم تدرس من قبل ، بهدف الوصول إلى نتائج واضحة محددة . ومن هذه القضايا - على سبيل المثال - تاريخ اكتشاف أقدم نسخة خطية للأنشودة ، واللغة التي كتبت بها ، وطبيعة العصر الذي دونت فيه ومدى انعكاسه على الأنشودة ، وبكلمة أخرى دراسة الأنشودة باعتبارها مرآة تعكس ظروف الغرب الأوروبي وقتها . ومنها ، أيضاً الآراء التي أثارت حول التاريخ الذي كتبت فيه ، ومؤلفها ، ومكانها بين الأسطورة والتاريخ ، والحقيقة التاريخية فيها كما وردت في الأصول القديمة من غربية وعربية ، والشخصيات والأماكن الجغرافية الواردة فيها ومدى نصيبها من الصحة ، والأشياء التي سلطت أخيراً عليها وما تخضعت عنه من نتائج . كل هذه وغيرها قضايا هامة لا تزال تحتل بحوثاً متنامية متعمقة فاحصة مدققة للأنشودة بما تضمنته من آراء وأفكار قد تعين على الكشف عن قيمتها من وجهة النظر التاريخية باعتبارها ملحمة أدبية شعبية تحكي قصص البطولة وتمجدها في عصر كان يشجع مثل هذا النوع من الملاحم . وقد تناولنا كل هذه الموضوعات بالدراسة في هذا البحث ، بعد أن مهدنا لها بملخص مركز للأنشودة ، واختتمناها بعرض أهم طبعاتها وترجماتها باللغات الأوروبية الحديثة .

ملخص الأنشودة :

تعتبر الأنشودة من النماذج الأولى للأدب الفرنسي الشعبي الوسيط ، إن لم تكن أول ما وصل إلينا مدونة في ذلك التاريخ المبكر . وهي تتألف من ٤٠٠٢ بيت من الشعر يصلح للآلاف أكثر منه للغناء ، وتميز بيناها الواضح المحكم ، وشماساتها وترابطها ، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي : الحيانة ، و « الكارثة » ، أو « موت رولان » ، و « العقاب » ، أو « حكم الله »^(٤) .

193; Lanson, op. cit., 29.

La Monte, op. cit., 593 — 594.

Cordier, A., La Chanson de Roland, Paris, 1935, 6;

Perier, op. cit., 6.

(٣)

(٤)

وخلاصة القسم الأول الذي يسمى « الحيانة » ، أن الامبرطور شارلمان كان يقاتل في إسبانيا قتالا لاهوادة فيه بقصد ضمها إلى أملاكه ، وأنه تمكن بعد سبع سنوات من الحروب المتواصلة من الاستيلاء عليها ، باستثناء مدينة سرقسطة التي كان يحكمها ملك يسمى مارسيل . ولما أدرك مارسيل أن بلاده واقعة لا محالة في قبضة شارلمان ، حاول إبعاده عنها بشئ الطرق . فبعث إليه برسول يحمل عدة مقترحات بقصد المراوغة وكسب الوقت والحداد ، حتى تحصله النجدة التي كان قد بعث في طلبها من الدولة الإسلامية في الجنوب الإسباني . وقد قبل الامبراطور الدخول في مفاوضات مع ملك سرقسطة . وأوفد اليه لهذا الغرض ، بناء على اقتراح قائده رولان ، أحد رجاله وهو الكونت جانيلون . ووافق الأخير على القيام بهذه المهمة ، رغم اعتقاده أن رولان هو الذي أوحى إلى شارلمان بذلك للتخلص منه . واتخذ جانيلون طريقه إلى سرقسطة مع رسول مارسيل ، وقد دبر خطة بقصد الانتقام من رولان . إذ أخبر مارسيل أن شارلمان سيوفد جيشا للاستيلاء على المدينة عنوة ، وأن رولان سيكون في مؤخرته . واتفق معه أنه حينئذ يتقدم هذا الجيش ، ينقض العرب الذين سيحضرون لمساعدته على المؤخرة التي يقودها رولان ويقضون عليه ، وبذلك يكون قد تخلص منه .

بعد ذلك يبدأ القسم الثاني من الأنشودة الذي يسمى « الكارثة » أو « موت رولان » . وفيه يقبل شارلمان اقتراح جانيلون بوضع رولان في مؤخرة الجيش المهاجم مع عدد من كبار رجالات فرنسا وفرسانها ، ومنهم أوليفيه صديق رولان الحميم . وتوجه الجيش الفرنجي للاستيلاء على سرقسطة . وعندما ابتعد شارلمان عن ساحة القتال ، هاجمه جيش مارسيل والنجدة العربية التي كان قد بعث في طلبها . ونظرا لأن العرب كانوا يتفوقون على الفرنجة في العدد ويفوقونهم في العدد ، فقد أحقوا بهم هزائم شديدة . وظل القتال داثرا بين الطرفين حتى أصبح رولان يحارب هو وقلة من الجيش . وعندما ألح عليه صديقه أوليفيه في طلب النجدة من شارلمان بالنفخ في البوق طبقا للعادة المتبعة ، رفض رولان بإباء وثقة قائلا إنه لا يلقى بالفارس الشهم أن يستغيث طالما بوسعه القتال حتى آخر رمق من حياته . وهكذا نشبت معركة عنيفة بين الفريقين حاول الفرنجة دفعها بكل ما أوتوا من قوة ، حيث صوّرهم مؤلف الأنشودة بأنهم أبطال . وعندما طلب أوليفيه من رولان الاستنجاد بشارلمان ، رفض للمرة الثانية مرددا نفس الأجابة . ولكن لما انتضح لرولان ورفاقه أنهم هالكون لا محالة ، قبل رولان طلب النجدة من شارلمان ونفخ في نفيره مستغيثا به . وقد بادر الامبراطور ، عندما وصل إلى مسامعه صدى النفير ، إلى نجدة . ولكنه وصل متأخرا ، إذ كان العرب قد قضوا على رولان وجيشه في المعركة المعروفة باسم رنسفالة Roncevaux ، نسبة إلى المكان الذي شهد مسرح العمليات العسكرية .

وأما القسم الثالث والأخير من الأنشودة فهو « العقاب » أو « حكم الله » . وفيه يقول المؤلف إن شارلمان هاجم العرب في إسبانيا ، وألحق بجيوشهم الهزيمة ، ومات الملك مارسيل ، وسقطت مدينة سرقسطة . وقفل شارلمان عائدا إلى عاصمته اكس حيث بادر بعقد مجلس محاكمة الخائن جانيلون . واتباع في محاكمته الأسلوب المعروف في العصور الوسطى باسم « حكم الله » وأدين جانيلون وأعدم كما بعدم الخونة ، وذلك بأن أوثقت أطرافه في أرجل أربعة جياذ سريعة قوية ، يجرى كل منها في اتجاه مغاير حتى تمزق إربا . وهكذا دفع ثمن خيانه^(٤) .

Cf. Ker, W.P., The Dark Ages, New york, 1955, 354;
Perier, op. cit., 4—6; Cordier, op. cit., 6—7.

تاريخ اكتشاف الأنشودة :

في عام ١٨٣٢ م وثّق عالم شاب يدعى هنري مونان H. Monin في العثر على مخطوطة تحتفظ بها المكتبة الملكية الفرنسية تحمل اسم « أنشودة رولان » ، وكان الاعتقاد السائد وقتها أن النص الأصلي لها قد فقد إلى الأبد . ومنذ ذلك الحين بدأ الاهتمام بتزايد هذه الأنشودة . وفي عام ١٨٣٧ م أصدر المؤرخ فرنسيس ميشيل F. Michel الطبعة الأولى لها ، معتمداً على نسخة خطية أخرى للأنشودة كانت تحتفظ بها مكتبة بودليان بأكسفورد بانجلترا يرجع تاريخها إلى عام ١١٧٠ م . وبعد ذلك مباشرة تم اكتشاف نسخ خطية أخرى لها في البندقية ، وفرنسا ، وليون ، وكامبريدج . ولكن الرأي المتفق عليه الآن أن نسخة أكسفورد هي أكثرها ثقة ، وهي التي اعتمد عليها معظم من نشروا الأنشودة أو مقتطفات منها ، ونقلوها إلى اللغات الأوروبية الحديثة ، وبخصوص اللغة الفرنسية^(٦) .

اللغة التي كتبت بها الأنشودة :

لقد كتبت الأنشودة ، أصلاً ، باللغة الفرنسية القديمة التي كانت سائدة في شمال فرنسا وقتذاك . ذلك أن سكان فرنسا لم يكونوا كلهم يتكلمون الفرنسية . فقد كان للجنوب لغته الخاصة المشتقة من اللاتينية ، وهي اللغة البروفانسية نسبة إلى مقاطعة بروفانس . بينما كان شرق فرنسا يتحدث الألمانية ، والشمال الغربي يتكلم البريتانية نسبة إلى مقاطعة بريتان الفرنسية . وقد أصبحت لغة الشمال ، فيها بعد ، هي لغة فرنسا كلها ، عندما أصبح الشمال هو مركز القوة السياسية ومقر الملكية الفرنسية^(٧) .

وحقّ العصر الذي كتبت فيه الأنشودة كانت اللغة الفرنسية لغة حديث ، ولم تستعمل في الكتابة إلا نادراً . إذ كانت اللاتينية في ذلك الحين ، وطوال العصر الوسيط ، هي لغة العلم والأدب ، ليس في فرنسا فقط وإنما في الغرب الأوروبي كله . لقد كانت اللغة الرسمية الدولية الأولى في الغرب ، فقد كانت لغة الكنيسة والبابوية ، كما كانت مقصورة على رجال الطبقة المثقفة الذين كانوا يكتبونها ويتحدثون بها . ولم تصبح اللغات الوطنية القومية لغات أدبية تستخدمها مختلف الدول في الغرب في تسجيل تراثها التاريخي والأدبي ، إلا اعتباراً من القرن الثاني عشر .

العصر الذي دُوّنت فيه الأنشودة :

وإذا عدنا إلى العصر الذي دُوّنت فيه أنشودة رولان ، وهو - كما سنرى - أواخر القرن الحادي عشر أو أوائل القرن الثاني عشر ، نجد أنه لا يمكن مقارنته بالعصر السابق له أو الذي لحقه . فقد كان الغرب في الفترة السابقة للأنشودة يعيش في ظلام دامس ، لم يقدم للعلوم والأدب والفنون أن تتفتح في ظله . أما بالنسبة للقرن اللاحق لها ، فقد قامت فيه النهضة العلمية والأدبية التي مهدت لعصر النهضة ، الذي مهد بدوره للعصر الحديث ومدنيته الزاهرة .

كان يحكم فرنسا زمن الأنشودة الملك فيليب الأول (١٠٦٠ - ١١٠٨ م) ، وكانت البابوية قد أصدرت عهده قراراً الحرمان الكنسي لعلاقته غير المشروعة مع خليعة له تدعى برتراد دي منتفرت Bertrade de Montfort .

Cordier, op. cit., 5—6.

(٦)

Ker, op. cit., 355—356.

(٧)

وهذا السبب لم يشترك بشخصه في الحملة الصليبية الأولى . كما أخفق في حروبه ضد الاقطاعيين بهدف توسيع رقعة الدومين الملكي على حسابهم ، وبصفة خاصة وليم دوق نورمانديا الذي أصبح ملكا على انجلترا . وفي عام ١٠٦٠ م قام النورمان بقيادة زعيمهم روبرت جويسكار Robert Guiscard بغزو جنوب إيطاليا الذي كان في حوزة الدولة البيزنطية وقتها . وقد ترتب على ذلك ازدياد هوة العداء والبغضاء بين أهل الغرب اللاتيني بعمامة والنورمان بخاصة ، وبين البيزنطيين في العقود التالية . وانعكس ذلك على طبيعة العلاقات بين الطرفين عندما التقيا وجها لوجه أثناء الحملة الصليبية الأولى . وفي عام ١٠٦٣ م لقي فرسان مقاطعات نورمانديا وبرجنديا وبروفانس بفرنسا استغاثة مملكة أراجون المسيحية في شمال إسبانيا ضد المسلمين . وكان هذا يعني تشكيل أحلاف لاتينية غربية ضد مسلمي إسبانيا ، لقيت التشجيع والتأييد من كل من ديرة كلوني وبايوية روما .

وفي عام ١٠٦٦ م قام وليم الفاتح دوق نورمانديا بغزو انجلترا ، الذي يرتبط بمعركة هاستنجز Hastings الشهيرة . وهذا يكشف عن تطلعات النورمان وأطماعهم ليس في الغرب الأوروبي فقط ، وإنما في كل من الدولة البيزنطية والشرق الاسلامي أيضا ، وهو ما سوف تؤكد هذه السنوات القليلة التي أعقبت ذلك التاريخ .

وتتابع الأحداث سراعا . ففي عام ١٠٧٨ م قاد هيو الأول دوق برجنديا حملته ضد البرتغال . وفيما بين عامي ١٠٧٢ و ١٠٨٥ م أحرز الفونسو السادس ملك قشتالة بعض الانتصارات على حساب المسلمين في الأندلس . وكان يجلس على الكرسي البابوي في روما ، فيما بين عامي ١٠٧٣ و ١٠٨٥ م البابا جريجوري السابع الذي بدأت في عهده أولى مراحل الصراع العلماني بين البابوية والامبراطورية حول المسائل العلمانية ، كل منها تسعى لبسط نفوذها وسيطرتها على الغرب ، ذلك الصراع الذي عانت منه المسيحية الغربية الأمرين ، والذي حال بين جريجوري وبين تحقيق حلمه في توجيه حملة عسكرية إلى الشرق الاسلامي لمساعدة بيزنطة ضد الأتراك السلاجقة . وخلال بابويته ، وعلى وجه التحديد في عام ١٠٨٥ م ، تمكنت الامارات المسيحية في شمال إسبانيا ، وهي ليون وقشتالة وأراجون ونافار ، التي كانت تلقي المساعدة والتأييد من الغرب ، وخصوصا من مقاطعتي برجنديا ولانجويدوق بفرنسا ، من الاستيلاء على طليطلة .

ولم تخمس سنوات حتى تربع على عرش البابوية بابا لا يقل مقدرة عن جريجوري ، هو مستشاره وتلميذه الروحي اربان الثاني (١٠٨٨-١٠٩٩ م) الذي أعلن في مؤتمر كليرمون الكنسي بجنوب فرنسا في السابع والعشرين من نوفمبر من عام ١٠٩٥ ، بداية الحركة الصليبية التي اكتوى العالم العربي الاسلامي بنارها طوال ثلاثة قرون من الزمان . ولم تخمس سنوات معدودات على بداية الحملة الأولى حتى تمكن الصليبيون من الاستيلاء على مدينة بيت المقدس وتأسيس مملكة لاتينية بها ، ظلت بأيديهم إلى أن انتزعها منهم في بداية الأمر صلاح الدين الأيوبي ، ثم في المرة الأخيرة الصالح نجم الدين أيوب . وفي ذلك الوقت كان الحكم في فرنسا قد انتقل بعد موت فيليب الأول إلى لويس السادس (١١٠٨-١١٣٧ م) ، ولجحد الصراع بينه وبين الاقطاعيين ، وبصفة خاصة ثيبود الرابع Thibaud IV كونت شامبانيا وبلوا وهنري الأول ملك انجلترا ودوق نورمانديا .

وخلال تلك الفترة من الزمن كانت البابوية قد تثبتت دعائمها وتأسست جذورها ، وأصبحت تتحكم في مصائر الناس ومقدارهم ، وفي حياتهم الخاصة والعامة ، لها الأمر والنهي وعلى الجميع السمع والطاعة . ودخلت أولى مراحل صراعها ضد الامبراطورية ، التي انتهت بانتصار البابوية وإذلال الامبراطورية في شخص هنري الرابع في حادثة كانوسا في يناير ١٠٧٧ م ، تلك الحادثة التي تركت بصماتها على تاريخ الكنيسة والبابوية خاصة ، وتاريخ أوروبا الوسيط بصفة عامة . ولم يبق أمام البابوات سوى مواصلة السياسة التي كان قد رسمها لهم مؤسس البابوية جريجوري الكبير في أواخر القرن السادس الميلادي ، فيما يتعلق باستقلال البابوية دينيا ودنيويا على حساب الحكام والأمراء العلمانيين في الغرب ، وعلى حساب الدولة البيزنطية في الشرق أيضا .

وفي نفس هذا الوقت كان النظام الاقطاعي في الغرب قد بلغ ذروة نضجه واكتماله ، وأخذ الهرم الاقطاعي شكله المعروف من حيث طبقاته الأفقية ، على قمته الامبراطور الذي يحكم من الناحية الزمنية ، يتلوه الملوك الذين يدينون له بالواجبات نظير الحقوق التي اكتسبها نظريا على ممالكهم ، لأن كل مملكة إنما هي في الحرف الاقطاعي إقطاع من قبل الامبراطور . ثم تأتي طبقة كبار النبلاء الخاضعين لسلطان أولئك الملوك ، فالبارونات فالفرسان . وهكذا نجد طبقة فوق أخرى تتسع دائرة كل منها كلما نزلنا إلى أسفل الهرم . ويدين أفراد كل طبقة لمن هم فوقهم بواجبات وفروض معينة عرفت بواجبات التبعية الاقطاعية . كما أن هؤلاء امتيازات وحقوقا على غيرهم ممن هم دونهم ، إلى أن نصل إلى قاع ذلك الهرم حيث طبقة رقيق الأرض التي كان أفرادها يتبعون من فوقهم وليس لهم من متبوعين دونهم . وكانت الحروب الاقطاعية في عصر الأنشودة لا تزال قائمة بين كبار رجال الاقطاع ، يبرزون فيها ما تعلموه من فنون القتال . وكانت الحروب الصليبية التي لا تزال في بدايتها تصادف هوى في نفوس أولئك الاقطاعيين^(٨) وهي التي وجدوا فيها امتدادا لحروب التوسع الاقطاعي التي ألفوها .

تلك هي الحال التي كان عليها الغرب الأوروبي وقت تدوين الأنشودة . صراعات ومنازعات تكاد لا تنقطع ، وتغييرات سياسية واجتماعية واقتصادية خطيرة ، وأحداث سريعة متلاحقة ، وأنفاس لاهثة تكاد لا تتوقف . كان

(٨) للمزيد من المعلومات عن أوضاع الغرب في عصر أنشودة رولان ، انظر :

Halphen, L., L'Essor de L'Europe, Paris, 1941, 3ff.,

23ff., 47f., 55f.; Pirenne, H., Medieval Cities, trans.

by F.D. Halsey, Princeton, 1948, 56ff.; Setton, K.M. (ed.),

A History of the Crusades, Vol.I: The first Hundred Years,

ed. by M.W. Baldwin, Philadelphia, 1958, 10ff., 26f.,

Baldwin, M.W., The Medieval Church, New York, 1960/99; Cordier, op. cit., 5.

وحول استيلاء صلاح الدين على بيت المقدس ، ثم استعادة الصالح أيوب للمدينة للمرة الأخيرة ، انظر : ابن شداد (أبو المحاسن يوسف بن تميم بن عتيبة) : سيرة صلاح الدين الأيوبي المسماة بالتوارید السلطانية والمحاسن اليوسفية - القاهرة ١٣١٧هـ - ص ٦٠ وما يليها و ١٤٣ و ٢٠٠ وما يليها ؛ الأصفهاني (عماد الدين محمد بن محمد بن حامد) : الفتح القسي في الفتح القدسي - القاهرة ١٣٢١هـ - ص ١٧ وما يليها و ٣٦ وما يليها و ٣١١ وما يليها ؛ أبو شامة (عبد الرحمن بن اسماعيل بن إبراهيم بن عثمان شهاب الدين) : تراجم رجال القرنين السادس والسابع المعروف بالذيل على الروضتين - القاهرة ١٣٦٦هـ - ص ١٧٤ ؛ المقرئ (نقي الدين أبو اسماعيل احمد) : السلوك لمعرفة دول الملوك - نشر د. محمد مصطفى زيادة - ج ١ قسم ٢ - القاهرة ، ١٩٣٦ - ص ٣١٦ وما يليها .

مسرحاً عجيبياً للفوضى والاضطرابات التي شملت شتى مرافق الحياة . ومع ذلك فإن هذا العصر ، بكل ما فيه من غليان ، لم يصل في حركته إلى ظلام القرون السابقة ، كما أنه لم يبلغ في تقدمه واستقراره ما بلغه الغرب في القرون اللاحقة التي شهدت عصر النهضة الأوروبية . وجدير بالذكر أن هذه الأوضاع القلقة لم تترك مجالاً للناس للتأمل والانتاج الأدبي الرفيع . وقد انعكس هذا على الأنشودة نفسها ، كما كانت الأنشودة - بدورها - مرآة صافية انعكست عليها ظروف الغرب وقتها .

التاريخ الذي كتبت فيه الأنشودة :

اختلفت آراء الكتاب والمؤرخين المحدثين في هذا الصدد اختلافاً بيناً . وهناك نظريات عديدة حول تاريخ كتابة الأنشودة ، نجمل أهمها فيما يلي :

النظرية الأولى :

يرى فريق من الباحثين أن الأساطير وملاحم البطولة تنبثق عادة من مشاعر الشعب وأحاسيسه وانفعالاته في شكل أغان قصيرة . وكان الفرنسيون والألمان يشيرون برجالهم وبأبطالهم في حياتهم وبعد مماتهم ، لما آثروه من جلائل الأعمال أو لانتصاراتهم في الحروب ، ويسجلون ذلك في أغان قصيرة ، وأنه على هذا الأساس نشأت الأنشودة وتطورت مع الزمن حتى اتخذت شكلها النهائي في القرن الحادي عشر أو القرن الثاني عشر للميلاد .

النظرية الثانية :

ويرى فريق آخر من المؤرخين ، وعلى رأسه جاستون باريس G. paris وجوستاف لانسون G. Lanson^(٩) أن الأنشودة من أصل جرمانى يرجع تاريخها إلى عصر الأسرة الميروفنجية . ويرفض غالبية الكتاب الأجل هذا الرأي .

(٩) يرى جاستون باريس أن أغنية رولان لا تستند إلى الحقائق التاريخية . ويقول إن الأغاني التي وضعت في فترات متأخرة اقتبست نماذج لشخصيات مثل رولان من الأساطير الأصلية القديمة التي وجدت فيها تلك النماذج للمرة الأولى ، وأن الأغاني التي استلهمها مؤلفوها من أحداث الحركة الصليبية لا شأن لها بالملاحم القديمة مثل أنشودة رولان ، وإن كانت قد أخذت عنها إطارها العام فحسب . وبناء على ذلك ، فإن الفصائد التي وضعت زمن الحروب الصليبية إنما تقليد للفصائد الأصلية القديمة أو ابتداء من خيال الشعراء ، ويخلص الكتاب من هذا أن أنشودة رولان تم إحيائها في أواخر القرن الحادي عشر لتحريك الشعور في غرب أوروبا ضد العرب في المشرق ، في الوقت الذي أعلنت فيه البابوية بداية الحروب الصليبية . انظر :

Paris, G., Medieval French

Literature, trans-from the french by H.Lynch, London, 1903, 32, 38ff.

ويرى جوستاف لانسون أن الأنشودة من أصل جرمانى ، وأن بدايتها الأولى كانت مع بداية الأسرة الميروفنجية في غالة عندما كان الشعب يتخفى بأعمال ملوكه وأبطاله منذ أيام كلوفيس وأبنائه . وكان الناس يتناقلون تلك الأغاني شفاعاً . وأخيراً مزجت مع شخصية شارل مارتل ، وركزت في شكلها النهائي حول شخصية شارلمان ، وغدا هو بطلها . ويرجع ذلك إلى قوة شخصيته ، وإلى حروبه الواسعة ، وفتراته العديدة طوال فترة حكمه . انظر عن ذلك :

Lanson, op. cit., 20—22.

النظرية الثالثة :

يرى أحد المؤرخين الفرنسيين المحدثين ، وهو جوزيف بدييه J.Bedier أن الأنشودة فرنسية الأصل قامت على أساس أسطورة وضعت بعد الأحداث الحقيقية للقصة بوقت غير قصير . وأنها استلهمت أفكار الدين والفروسية التي ظهرت بوضوح في أواخر القرن الحادي عشر لاثارة الناس للقيام بالحركة الصليبية .

النظرية الرابعة :

وقد نادى بها المؤرخ الانجليزي وليم الملبيري William Malmesbery الذي عاش في القرن الثاني عشر ، ووضع كتابا باسم « أعمال ملوك انجلترا » ، قال فيه إن جنود وليم الفاتح النورماندي الذي غزا انجلترا سنة ١٠٦٦ م ، كانوا يتغنون بهذه الأنشودة قبل موقعة هاستنجز التي مهدت السبيل للاستيلاء على الجزيرة البريطانية . ويستطرد قائلا إن الأنشودة على هذا الأساس تكونت خلال النصف الأول من القرن الحادي عشر .

النظرية الخامسة :

حاول فريق من المؤرخين تحديد تاريخ الأغنية عن طريق دراسة العقلية والأفكار والمثل العليا التي تبدو من قراءتها . فمن يقرأ الأنشودة يدرك أن جميع أبطالها تخضع تصرفاتهم لفكرتين أساسيتين : هما الدين والفروسية . فالأنشودة تتحدث بالتفصيل عن الانقطاع في ذروة تمامه وكماله ، وعن السادة الاقطاعيين بعد أن انتظمت حقوقهم وواجبهم ، ولم يحدث هذا قبل القرن الثاني عشر . فقد كان الانقطاع قبل ذلك التاريخ في طور التكوين ، ولم تكن قد اتضحت معالاه بعد . ولو كانت الأنشودة قد وضعت في عصر شارلمان ، مثلا ، أو حتى بعده بقرن أو قرنين من الزمان ، لما تضمنت هذه الأفكار عن الانقطاع في ذروته . وعلى هذا لا يمكن أن تكون قد وضعت قبل نهاية القرن الحادي عشر أو بداية القرن الثاني عشر للميلاد . فضلا عن أن الروح الدينية التي تبدو في كل سطر من سطورها تقريبا ، والتي تدفع الفارس المقاتل مثل رولان للتضحية بحياته في سبيل عقيدته ومثله ومبادئه ، لم تتبلور إلا خلال القرن الحادي عشر أو بداية القرن الثاني عشر . وتقترب هذه الروح الدينية المشددة في الغرب اللاتيني بالحركة الصليبية التي دعت إليها البابوية في أواخر القرن الحادي عشر . ويخلص هذا الفريق من المؤرخين إلى أن الأنشودة إما وضعت في أواخر القرن الحادي عشر أو بدايات القرن الثاني عشر .

النظرية السادسة :

يرفض كثير من المؤرخين النظريات السابقة ، ويستبعدون أن تنشأ الأسطورة بعد حوال ثلاثة قرون من قيام الأحداث الحقيقية المتعلقة بها ، دون أن تكون هناك صلة ما تربط بينها . ويقول أنصار هذا الفريق إن الرزمة التي ألحقها العرب بشارلمان تركت أسوأ الأثر في نفسه وفي شعبه ، ولم تغلخ الأيام في أن تمحوها . فوضعت أنشودة رولان التي أخذ الناس يتناقلونها جيلا بعد جيل عن طريق الرواية الشفوية ، أو عن طريق الشعر القصصي الشعبي الذي لم يدون .

وعلى هذا ، فإن الأنشودة التي ظهرت مدونة في أواخر القرن الحادي عشر أو بدايات القرن الثاني عشر ، تستمد أصولها من الأدب الشعبي ومن أحداث تاريخية وقعت في عهد شارلمان^(١٠) .

ويزيد المؤرخ الانجليزي هنري وليم كارلس ديفز H.W.C. Davis الأمر وضوحا ، فيقول إن هذه الأنشودة كانت معروفة قبل بداية الحروب الصليبية ، ولكنها دخلت مع بدايتها في مرحلة جديدة . إذ ساد الاعتقاد وقتذاك أن شارلمان نهض من الموت ليقود أول حملة صليبية متجهة إلى الشرق . وقد استغل الشعراء اللاتين هذه الناحية ، وهم يعرفون جيدا أثرها في النفوس ، في وقت كانت فيه أوروبا تتسم بالترتم الشديد في هذه الناحية . ولعلمهم وجدوا تشجيعا وترحيبا من البابوية والهيئات الدينية الأخرى في الغرب ، فخرجوا بأسطورة جديدة لعب فيها الخيال دورا كبيرا . إذ صوروا شارلمان في هيئة عارِب صليبي في حروب مستمرة ظافرة ضد العرب . ولم يكتفوا بذلك ، بل نسجوا من خيالهم قصة مؤداها أنه حج إلى بيت المقدس وزار القسطنطينية عاصمة الدولة البيزنطية والتقى بكبار المسؤولين فيها ، وذلك بقصد تعمية الشعور بين أهل الغرب ضد العرب في الشرق^(١١) . وكان من أثر ذلك أن شوهوا الأنشودة الأصلية القديمة بما أدخلوه عليها في أخريات القرن الحادي عشر من آراء وأفكار تحقيقا لغايات معينة^(١٢) .

ولعلنا نخلص مما سبق إلى أن أنشودة رولان التي ظهرت في أواخر القرن الحادي عشر أو بدايات القرن الثاني عشر ، هي صورة مسوخة للقصة الأصلية التي كان الناس يتغنّون بها قبل ذلك التاريخ بوقت غير قصير ، وكانوا يتناقلونها شفاهة جيلا بعد جيل إلى أن أخذت شكلها النهائي مع بداية الحركة الصليبية^(١٣) . وليس من العسير إدراك أنه لم يكن لها أي أثر مباشر أو غير مباشر في قيام تلك الحركة أوحى في التمهيد لها ، اللهم إلا دورها في إثارة الحماسة والنعرة الدينية لدى اللاتين للعمل على توسيع دائرة نشاطهم بحيث تشمل الشرق العربي إلى جانب شبه الجزيرة الأيبيرية . وقد تغنّن الغرب في ابتداء مثل هذه الأساطير التي ترتكز على تمجيد البطولة والإشادة بها ، والتي لاقت نجاحا كبيرا في ذلك الحين .

(١٠) فيما يتعلق بمختلف الآراء التي أثيرت حول التاريخ الذي كتبت فيه الأنشودة ، انظر :

Petit — Dutailis, Ch., *La Monarchie féodale en France et en Angleterre*, Paris, 1971, 32; Cordier, op. cit., 8 — 12; Perier, op. cit., 2 — 3; Lagarde and Michard, op. cit., 4 — 5; Paris and Langlois, op. cit., 12; Paris, G., *Recits extraits des poètes et prosateurs au moyen age*, Paris, 1896, I; Painter, S., *A History of the Middle Ages*: 284 — 1500, London, 1966, 452 — 453. (١١) قصيدة جمع شارلمان قصيدة بارسية الأصل يرجع تاريخها إلى سنة ١٠٦٠م تقريبا أي أثناء الفتح التورماني لآسجلترا ، وتكاد أن تكون الأنتاج الأدبي الوحيد الذي وصل إلينا من هذا التاريخ المبكر في شكله الأصلي دون أن تتبدل به يد التحويل أو التغيير . ومع ذلك ، فهي مختلفة من خيال الشاعر الذي نسب إلى شارلمان ورجالته أعمالا لم يقوموا أصلا بها . وعلى هذا ، فهي لا تمت إلى الحقيقة بصلة ، شأنها شأن أنشودة رولان . انظر : La Monte, op. cit., 594. راجع أيضا : جوزيف نيسم يوسف : الدافع الشخصي في قيام الحركة الصليبية - مقال في مجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية - العدد ١٦ - الاسكندرية ١٩٦٣ - ص ١٨٦ - ١٨٧ . (١٢) ديفز (ه.و.ك.) : شارلمان - نقله إلى العربية الدكتور السيد الباز العربي - القاهرة ١٩٥٩ - ص ٢٨٧ وما يليها . (١٣) Cf. Perier, op. cit., 2; Bedier, J., *Les Legendes épiques: recherches sur la formation des Chansons de geste*, 4 vols., Paris, 1930, Vol. III, 186 — 191.

مؤلف الأنشودة :

كان الاعتقاد السائد من قبل أن لأنشودة رولان أكثر من مؤلف . ولكن أحدث البحوث التاريخية أثبتت أن لها مؤلفا واحدا ، بعد أن استبعدت فكرة وجود أغنية أولية أو ملحمة شعرية اشترك في تدوينها عدد من الشعراء المتعاقبين^(١٤) . ولم يتسن معرفة اسمه ، وعلى هذا فقد اصطلح على الإشارة اليه بالمؤلف المجهول ، كما لم يتسن معرفة شيء عن حياته وسيرته . ولكن إذا أمعنا النظر في أبيات الأنشودة يتضح أنه فرنسي من شمال غربي فرنسا ، ومن مقاطعة نورمانديا أو ضواحيها ، حيث يكثر من الإشارة إليها . كذلك تكشف الأغنية أنه من رجال الدين وأنه يتميز بثقافة عالية في الأدب اللاتيني وفي علم اللاهوت ، وأنه عاش فيها بين نهاية القرن الحادي عشر وأوائل القرن الثاني عشر ، وبذا يكون قد عاصر بداية الحركة الصليبية . ويعتقد البعض أنه وضع ملحمة فيها بين عامي ١٠٩٥ و ١٠٩٩ م ، وكلمة أوضح في التعبير ، فيها بين إعلان البابا اريان الثاني لبداية الحركة الصليبية في مؤتمر كليرمون واستيلاء الصليبيين في الحملة الأولى على مدينة بيت المقدس^(١٥) . ويستنتج الباحثون في الأدب الفرنسي المتوسط أن هذا المؤلف المجهول كان فنانا بالقطرة . ويستدلون على ذلك من طريقة عرضه للملحمة ، ومن وحدتها وتماسكها ، ومن أسلوب معالجته لأحداثها وتناولها لشخصياتها ، فضلا عن أسلوبها وحوارها^(١٦) .

الأنشودة بين الأسطورة والتاريخ :

ثمة تساؤلات تفرض نفسها ملحمة في طلب الاجابة عنها . هل يمكن اعتبار الأنشودة من مصادر التاريخ الموثوق بها ؟ وإلى أي حد يمكن الاعتماد عليها والأفادة منها ؟ من الواضح أنها لم تدون بقصد تسجيل أحداث التاريخ مثلما هو الحال بالنسبة للحوليات والمصادر التاريخية . إذ من الجائز أن يستغل المؤلف الروائي أو القصصي الشخصيات والأحداث التاريخية ليجمع منها مادة تخدم قصته أو قصيدته . فهو ، حينئذ ، لا يتقيد بالحقيقة التاريخية البحتة أو

(١٤) انظر : Perier, op. cit., 3; Cordier, op. cit., 12.
وقد ورد في كتاب تاريخ الحضارة مؤلفه برنتون وكريستوفورولف ، أن الأنشودة قد يكون لها مؤلف واحد أو أكثر من مؤلف . انظر هن ذلك :

Brinton, C., Christopher, J.B. & Wolff, R.L., A History of Civilization, Vol. I, New Jersey, 1967, 185.

وقد أوضحت في المتن أن هذا الرأي استبعد الآن تماما .

Lagarde & Michard, op. cit., 5; Paris & Langlois, op. cit., 12; Cordier, op. cit., 12—13.

ويرى كورديه (نفس المرجع - ص ١٣) ، أنه يحتمل أن يكون مؤلف الأنشودة قد وضعها فيها بين عامي ١٠٩٨ و ١١٠٠ . انظر أيضا :

Bedier, La Chanson de Roland, II—III.
Cordier, op. cit., 13—14; Bedier, op. cit., XII; Bloch, M., Feudal Society, trans. from the French by L.A. Manyon, Vol. I, London, 1967, 97.

هذا ، بينما يرى جوستاف لانسون أن الأنشودة تتميز بلغتها الجاهلة الفقيرة ، وأن مؤلفها المجهول لا يرمى إلى مرتبة فرجيل أو دانتي ، وأنه ليس فنانا قديرا . انظر . Lanson, op. cit., 30. وقد سبق أن أوضحت أن أحوال الغرب وقت تدوين الأنشودة لم تكن تسمح بالابداع الفني أو الأدبي . فقد كان هذا المصور فترة انتقال بين المصور المظلمة والنهضة الأوروبية . انظر ماسبق ، ص ٤ - ٧ من هذه الدراسة .

بحرفيتها ، وإنما يضفي عليها من خياله ما يجعلها أقرب إلى الأسطورة . وبكلمة أخرى ، هو يستغل قلمه كأديب وليس كمؤرخ . ولذلك من الخطورة أن نستقي منه معلوماتنا التاريخية . فمؤلف أنشودة رولان - على سبيل المثال لا الحصر - يجعل من رولان ابن أخت شارل العجوز البالغ من العمر أكثر من مائتين من السنين . واعتبر حملة شارلمان في اسبانيا حرباً صليبية ، كما جعل من المعركة البسيطة التي قامت بين مسلمي اسبانيا ومؤخرة جيش شارلمان في أواخر القرن الثامن حملة صليبية ، مما لا يتفق والحقيقة التاريخية^(١٧) .

وعلى هذا لا يمكن اعتبار الأنشودة من مصادر التاريخ في عصر شارلمان ، وإن كان يمكن الاستفادة منها في دراسة بعض نواحي التاريخ التي أهملتها المصادر التاريخية . ذلك أن تلك المصادر ، وخصوصاً المعنية بالحقة البسيطة من التاريخ ، لم تكن تهتم إلا بالنواحي السياسية والحربية ، مع الأشادة بأعمال القادة والحكام والشخصيات البارزة في المجتمع فحسب ، ولم يكن يعنيتها الإشارة إلى حياة الشعب . كيف كان يعيش ، وفيما كان يفكر ، وما هي آماله وآلامه وأحلامه . ويرجع ذلك إلى الظروف القائمة وقتها في المجتمع الغربي الوسيط ، من سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية وغيرها . وعلى ذلك ، فإن الأنشودة يمكن أن تلقي الضوء على الحياة الاجتماعية في العصر الذي دونت فيه ، مما قد لا نجده في المؤلفات التاريخية من كتب ووثائق وحوليات . ويتفق المؤرخون المحدثون المعنيون بتاريخ العصور الوسطى على أن الملاحم الشعبية التي تتناول سير البطولة في تلك العصور وتصف مجتمعاتها ، تعادل في قيمتها المصادر التاريخية إن لم تتفوق عليها من بعض النواحي . ذلك أنها حفظت لنا ما أهمل التاريخ تسجيله . وباختصار ، فإن الأنشودة ، على هذا الأساس ، تكشف عن عقلية المجتمع وتذكاً ، كيف كان الناس يعيشون ، وكيف كانوا يقضون أوقات فراغهم ، وما هي وسائل اللهو والتسلية عندهم ، وطبيعة العلاقة بين الأتباع والمتبرعين ، وبين الأفاضل وكبار رجال الاقطاع ، بالإضافة إلى بعض المعلومات الطبية عن النواحي الادوية ، وعن الفروسية والاقطاع^(١٨) .

الحقيقة التاريخية في الأنشودة :

أنشودة رولان ، إذن ، بشكلها الذي وصل إلينا ، هي أقرب إلى الأساطير منها إلى الحقيقة التاريخية البحتة . ومع ذلك ، فمما لا شك فيه أن مصدرها الأساسي حدث تاريخي صحيح^(١٩) ، عملت فيه يد التحوير والتعديل لتبعد به عن الحقيقة ولتجعله أقرب إلى الخيال . وأصل الأنشودة أن عبد الرحمن الداخل الأموي تمكن في القرن الثامن الميلادي (القرن الثاني الهجري) من الاستقلال بجنوب اسبانيا ، وتأسيس دولة هناك منفصلة عن الخلافة العباسية في بغداد ، وقد واجه الكثير من المشاكل والصعاب التي أثارها في وجهه الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور ، ولكنه نجح في

Lagarde & Michard, op. cit., 3; cf. also: Painter, op. cit., 453.

(١٧)

(١٨) يرى برنتون وكريستوفر وولف أن الأنشودة تعتبر مصدراً رئيساً لمعرفتنا عن عقلية الطبقة الأرستقراطية في الغرب في العصور الوسطى المبكرة . انظر : Brinton & Others, op. cit., 185.

بينما يرى المؤرخ نورمان كانتور أن المؤلف لم يترك العنان للناسخ الخيالية في الأنشودة بصفة عامة ، وأما تبرير عن الوضع الحقيقي للطبقة الاجتماعية في المجتمع الغربي الوسيط . انظر : Cantor, op. cit., 236.

ويضيف مارك بلوك قائلاً إن مؤلف الأنشودة عبّر عن المفاهيم السائدة في عصره انظر : Bloch, op. cit., I, 97, 232.

(١٩) Paris & Langlois, op. cit., 12; Bloch, op. cit., I, 93; La Monte, op. cit., 157.

القضاء عليها فيما بين عامي ٧٧٠ و ٧٧٧ م . وما إن تخلص من مضايقات المنصور حتى قامت في وجهه ثورة دبرها أمير سرقسطة المسمى سليمان بن يقطان الأعرابي الذي سعى للتحالف ضده مع شارلمان . وترتب على ذلك قيام شارلمان بحملتين ضد مسلمي الأندلس في عامي ٧٧٧ م (١٦٠ هـ) و ٧٧٨ م (١٦١ هـ) . وتكمن من التقدم في البلاد والاستيلاء على عدد من مدنها ، مستغلا الخلافات التي قامت بين أمراء المسلمين . إذ قتل أحد زعمائهم ، ويسمى عبد الرحمن بن حبيب الفهري المعروف بالصقلي ، وتولى قيادة الجيش في سرقسطة قائد آخر يدعى الحسين بن يحيى الأنصاري الذي رفض تسليم المدينة إلى شارلمان . وأحس الإمبراطور بحرج مركزه ، ووجد أن خير وسيلة هي التراجع عنها . وعند الانسحاب هاجم سكان الجبال الذين يعرفون باسم البشكنوس^(٢٠) وكانوا يدينون بالمسيحية ويعادون الفرنجة ، مؤخرة جيش شارلمان الذي كان يتولى قيادته ثلاثة من رجاله هم إيجيهارد Egghard وأنسلم Anselme ورولان . وقد هزم هذا الجيش ، وقتل رولان في أغسطس من سنة ٧٧٨ م^(٢١) .

وجاء ذكر هذه الأحداث التاريخية في الحوليات الملكية المعاصرة لشارلمان ، وفي كتاب إيجيهارد Eginhard باللاتينية عن حياة شارلمان 'Vita Karoli' الذي وضعه حوالي سنة ٨٣٠ م ، أي بعد وفاة شارلمان بست عشرة سنة ، وقد أمدنا بمعلومات أكثر تفصيلا^(٢٢) . كذلك وردت هذه الوقائع في مصادر أخرى متأخرة نسبيا وأقل أهمية^(٢٣) .

وجدير بالذكر أن هذه الأحداث التي ورد ذكرها في الأصول الغربية من معاصرة ومتأخرة مرت عليها مر الكرام في سطر أو بعض سطر أو على أحسن الفروض في أسطر معدودات ، بعض المصادر العربية المتأخرة زمنيا عن تلك

(٢٠) أو الباسكونيين أو الغسغونيين أو البشكنس في نفاار . ويطلق عليهم في المراجع الأجنبية اسم « الباسك » Basques .
Cf. Le Goff, J., La Civilisation de L'Occident Medieval, Paris, 1956, 66; Cordier, op. cit., 7 (٢١)
— 8; Lagarde & Michard, op. cit, 3; Paris, recits extraits des poetes et prosateurs au moyen age,
1; Perier, op. cit., 3 — 4; Previte — Orton, C.W., The Shorter Cambridge Medieval History, I,
Cambridge, 1952, 309.

جدير بالتنويه أنه ليس من أهداف هذا البحث تناول حروب شارلمان في أسبانيا وخصوصا حملة سنة ٧٧٨ م ، والظروف التي أحاطت بها ، وتلك التي دعت إليها ، والنتائج التي ترتبت عليها . لهذا موضوع بطول شرحه ، وقد عالج تفصيل وإسهاب كثير من المؤرخين الحديثين المعنيين بتاريخ المغرب والأندلس في العصر الإسلامي الوسيط . ولا يكاد يغلو مرجع من مراجع تلك الفترة من الإشارة إلى ذلك . ومن المراجع القيمة في هذا الخصوص ما يلي :

السيد عبد العزيز سالم (دكتور) : تاريخ المسلمين وأقاربهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة - بيروت ١٩٦٢ - ص ٢٠١ وما يليها ؛ محمد محمد مرسى الشيع (دكتور) : دولة الفرنجة وعلاقتها بالأمويين في الأندلس حتى أواخر القرن العاشر الميلادي (٧٥٥ - ١٠٧٦ م / ١٣٨ - ٣٦٦ هـ) - الإسكندرية ١٩٨١ - ص ١٣٧ وما يليها ، حسين مؤنس (دكتور) : معالم تاريخ المغرب والأندلس - القاهرة ١٩٨٠ - ص ٢١٣ وما يليها ؛ إبراهيم علي طرخان (دكتور) : المسلمون في أوروبا في العصور الوسطى - القاهرة ١٩٦٦ - ص ١٧٢ وما يليها ؛ دوري (ر.) : تاريخ مسلمي أسبانيا - الجزء الأول : الحروب الأهلية - ترجمة د. حسن حبشي - مراجعة د. جمال حمز ود . مختار الميادي - القاهرة ١٩٦٣ - ص ٢٢٨ وما يليها ؛ موسى (هـ.س.ل.ب) : ميلاد العصور الوسطى (٣٩٥ - ٨١٤) - ترجمة عبد العزيز توفيق جابود - مراجعة د. السيد الباز العربي - القاهرة ١٩٦٧ - ص ٣٥٥ وما يليها .

(٢٢) Einhard, Life of Charlemagne, in N.F. Cantor (ed.),
The Medieval World: 300 — 1300, New York, 1963, 137.

(٢٣) Cf., Cordier, op. cit., 8; Le Goff, op. cit., 66.

الأحداث . ولا نجد تفسيراً مقبولاً لذلك ، وخصوصاً أن النصر لم يكن حليف شارلمان . لقد ضنت علينا تلك المصادر بالكثير من المعلومات التي لو كانت قد زوّدتنا بها لأناحت لنا فرصة إعطاء صورة دقيقة عن حروب شارلمان في إسبانيا من وجهة النظر العربية .

وتعتبر أقدم إشارة في المصادر العربية تلك التي أوردتها المؤرخ المجهول صاحب كتاب « أخبار مجموعة في فتح الاندلس » . وقد عاش هذا المؤرخ في أواخر القرن الرابع الهجري (أواخر القرن العاشر الميلادي) . وتحدث عن ثورة سليمان الأعرابي وحسين بن يحيى الأنصاري ضد عبد الرحمن الداخل ، واتصال سليمان بشارلمان بما أطمعه من مدينة سرقسطة التي حاول دون جدوى الاستيلاء عليها^(٢٤) . واكتفى العلدي الذي عاش في أواخر القرن الخامس الهجري (أواخر القرن الحادي عشر الميلادي) بالإشارة إلى الخلافات بين العرب في الاندلس وقتها ، دون التعرض لشارلمان وحملته ضد مسلمي إسبانيا^(٢٥) . أما ابن الأثير الذي عاش في القرن السابع الهجري (القرن الثالث عشر الميلادي) ، فقد ردّد نفس ما جاء في كتاب المجهول المعنون « أخبار مجموعة »^(٢٦) . وتختلف رواية المغربي التلمساني الذي عاش في القرن العاشر الهجري (القرن السادس عشر الميلادي) عن رواية المجهول ، إذ يقول « وخاطب عبد الرحمن قارلة ملك الأفرنج ، وكان من طغاة الأفرنج بعد أن تمردت به مدة . . . فمال معه إلى المداراة ، ودعا إلى المصاهرة والسلام ، فأجابته للسلم ولم تتم المصاهرة »^(٢٧) . ولعل عبد الرحمن قد بادر بالتضام مع شارلمان عندما أدرك اتصال خصمه الأعرابي والأنصاري به ، وذلك بقصد تقوية الفرضة عليها . أو لعل كلا الفريقين المتصارعين قد اتصل بشارلمان ، وكان أقوى شخصية في الغرب الأوروبي وقتها ، وحاول كل منهما كسبه إلى جانبته في صراعه ضد خصمه . ولعلهم أن هذه المعلومات المبثورة المتقطعة الواردة في المصادر العربية المتأخرة ، لا تسعفتنا برسم صورة متكاملة للأحداث . ولعل العذر الوحيد الذي يمكن أن نلتصمه للمؤرخين العرب أنهم كانوا حداثي العهد بفن التدوين التاريخي . فضلاً عن أن طريقة السرد الحولي التي ساروا عليها ، والتي استمرت طوال العصر الإسلامي الوسيط ، لم تساعد على حفظ تلك الأخبار مجتمعة متكاملة .

ومهما يكن من أمر ، فقد اختلف المؤرخون الغربيون المحدثون المعنيون بتاريخ هذه الفترة ، في تقييم معارك شارلمان في إسبانيا ونتائجها ، وفي تقدير قيمة الهزيمة الحربية التي لحقت برجاله . فيعتقد البعض أنها لم تكن سوى هزيمة لمؤخرة جيشه ، وليس لها أي أثر على الجيش الفرنسي كله . ويرى فريق آخر أنها كانت هزيمة ساحقة ، وأنها تركت أسوأ الأثر في نفوس الفرنجة ظل عالقاً بأذهانهم فترة طويلة من الزمن ، ويستدلون على ذلك من تردد شارلمان وتوحيه

(٢٤) انظر « مؤلف مجهول » : أخبار مجموعة في فتح الاندلس ، وذكر أمرائها رحمهم الله والحروب الواقعة بها بينهم - مدريد ١٨٦٧ - ص ١١٢ - ١١٣ .

(٢٥) انظر العلدي (أحمد بن إسماعيل العلدي المعروف بابن الدلاهي) : نصوص عن الاندلس من كتاب « ترصيع الأخبار وتنويع الآثار ، والبستان في غرائب البلدان ، والمسالك إلى جميع الممالك » - تحقيق د . عبدالعزيز الأحمالي - مدريد ١٩٦٥ - ص ٢٥ و ٢٦ .

(٢٦) ابن الأثير (أبو الحسن بن أبي الكرم . . . الملقب عز الدين) : الكامل في التاريخ - الجزء الخامس - ط . ثانية - بيروت ١٩٦٧ - ص ٦٤ .

(٢٧) انظر المقرئ التلمساني (شهاب الدين أحمد بن محمد) : نفع الطيب من غصن الاندلس الرطيب - تحقيق محي الدين عبدالحمد - الجزء الأول - القاهرة ١٩٤٩ - ص ٣١٠ .

الحرص والحد من حروبه ضد العرب في اسبانيا بعد ذلك التاريخ . هذا ، بينما يرى فريق ثالث أنها مجرد معركة عادية ، وليست حرباً فاصلة بالمعنى المقهور^(٢٨) .

ولعله يتضح مما سبق أن الحقيقة التاريخية تختلف اختلافاً بيناً عن الملحمة الغنائية التي تعتبر أسطورة شعبية من أساطير العصر الوسيط ، تروي سير البطولة وتمجدها ، في وقت بلغ فيه الانقطاع ذروة نضجه ، بينما بلغت الكنيسة الرومانية في الغرب قمة سطوتها .

الشخصيات والأماكن الجغرافية الواردة في الأنشودة :

يلاحظ أن الشخصيات التي وردت في الأنشودة خيالية أسطورية في معظمها ، بعيدة عن الشخصيات التاريخية الحقيقية . وهناك شخصيات إسلامية وأخرى مسيحية . وتنحصر الشخصيات الإسلامية تقريباً ، في شخصية مارسيل حاكم سرسطة ، وبلانكاندريان Blancandrin مبعوث العرب لدى شارلمان . وهما من الشخصيات الخرافية التي لا تمت بصلة إلى الأسماء الإسلامية الحقيقية المعروفة التي عاصرت شارلمان والتي احتك بها في حروبه في اسبانيا . فالأسماء الحقيقية المعروفة هي سليمان بن يقظان الأعرابي أمير سرسطة والحسين بن يحيى الأنصاري الذي تولى الأمر بعده ، وهما اللذان أحل المؤلف محلها اسم مارسيل . وكذلك عبد الرحمن بن حبيب وهو أحد الذين تزعموا الثورة ضد عبد الرحمن الداخل الأموي . وهذه أسماء تاريخية حقيقية ورد ذكرها في المصادر القديمة^(٢٩) . وواضح من الأنشودة أن مؤلفها كان يجهل تماماً أحوال المسلمين ودولهم وقتذاك ، وذكر معلومات غير صحيحة عنهم ، شأنه شأن المصادر الغربية القديمة . ولكن الخلاف أن المصادر الغربية كانت تروي الأسماء الإسلامية محرفة ، وكان هذا أمراً عادياً ومعروفاً وقتذاك . ولكن بالنسبة للأنشودة ، فليس هناك تحريف في الأسماء الإسلامية ، ولكنها كلها من نسج الخيال . وهي إما أسماء فرنسية أو إسبانية ، وليست على أي حال عربية إسلامية . أما الشخصيات المسيحية فبعضها حقيقي والبعض الآخر من نسج خيال المؤلف . وأهمها شخصيات شارلمان ، ورولان وهو حاكم إقليم بريتاني بفرنسا ، ورئيس الأساقفة تيربان Turpin ، وهي شخصيات حقيقية ، وأوليفيه ، وجانيلون Ganelon ، وجيران Gerin وجيريه Gerier ، وهم وغيرهم من الشخصيات التي وردت في الأنشودة من نسج خيال المؤلف ، وقد أصبحوا من شخصيات الأساطير في الغرب الأوروبي في العصور الوسطى ، ومن هنا اكتسبوا تلك الشهرة التي تمتعوا بها^(٣٠) .

وكل شخصية من هذه الشخصيات تستحق دراسة مستفيضة ومتأنية حول حقيقة اسمها ، والمصادر التي استقى

(٢٨) Cf. Kitchin, G.W., A History of France, Vol. I, Oxford, 1899, 130; Painter, op. cit., 79; La Monte, op. cit., 157.

(٢٩) انظر ما سبق ص ١٢ - ١٣ والحواشي .

Lagarde & Michard, op. cit., 6;

Perier, op. cit, 7 — 9; Lanson, op. cit., 26.

Bedier, La Chanson de Roland, 11, 13 et passim.

ولها يتعلق بالشخصيات التي اختلقها المؤلف ، انظر

(٣٠) حول شخصيات الأنشودة ، انظر :

منها مؤلف الأنشودة معلوماته عنها ، والحقيقة والخيال في كل منها ، ومدى مطابقة الصور التي رسمها المؤلف للشخصيات التاريخية الحقيقية ، مثل شارلمان ورولان ، لما كان يعرفه الناس عنها .

وما دنا نتحدث عن شخصيات الأنشودة ، فيجب أن نذكر أن العنصر النسائي لا يظهر فيها باستثناء إشارة سريعة عابرة إلى خطيبة رولان التي بكت عندما بلغها خبر مقتله ثم ماتت هي الأخرى^(٣١) . ويرجع السبب في انعدام العنصر النسائي تقريبا في الملحمة ، إلى أن الفروسية في المجتمع الغربي الوسيط كانت وقتذاك فروسية الرجال . فالحرب صناعتهم ، وفيها يبرزون ما تعلموه من فنون القتال ، وقد ارتبطت بالنظام السائد وقتها وهو الاقطاع . ولا نسمع عن شخصيات نسائية بارزة في المجتمع الغربي إلا في أواخر العصر الوسيط وبدايات عصر النهضة ، مثل بياتريس عند دانتي (١٢٦٥ - ١٣٢١ م) ، ولورا عند بنسراك (١٣٠٤ - ١٣٧٤ م) ، والموناليزا عند ليوناردو دافنشي (١٤٥٢ - ١٥١٩ م) ، وذلك عندما أعطت الفروسية للمرأة مركزا أسمى مما كانت تتمتع به من قبل^(٣٢) .

هذا بالنسبة لشخصيات الأنشودة ، أما بالنسبة للأماكن الجغرافية فقد وردت في الأنشودة أسماء عدد منها فيها أخطاء عديدة ، وبعضها من ابتداء المؤلف ، مما يكشف عن عدم معرفته بالمدن الإسلامية . بل أنه من الصعب الاستدلال على كثير من هذه المدن مثل كومبيل Commibles ، والثرن Valterne ، وبين Pine ، وبلاجيه Balaguer ، وتويل tuele ، وسزيل Sezille^(٣٣) .

والواضح أن المؤلف المجهول لم يتوخَّ ، بصفة عامة ، الدقة في ذكر أسماء المدن التي سردها ، أو لعله لم يكن يعنيه التدقيق عند ذكرها ، شأنها شأن الشخصيات التي اختلفوا من خياله . هذا ، باستثناء المدن الحقيقية التي أوردتها مثل سرقسطة في شمال اسبانيا واكس في ألمانيا^(٣٤) .

أضواء جديدة على الأنشودة ، وقضايا لم تحسم بعد :

في محاضرة ألقاها في مقر المكتبة الإسبانية في باريس في أغسطس من عام ١٩٧٨ ، عالم اللغويات الفرنسي بجامعة السوربون مارسيل بيش Marcel Baiche ، أبدى رأيا جديدا فيما يتعلق بمجرة رنسفال Roncevaux التي قتل فيها رولان - بطل الأنشودة موضوع هذه الدراسة - في حروبه ضد العرب في اسبانيا . وكان السؤال الذي طرحه هو :

(٣١) Bedier, op. cit., 307 — 309; cf. also Lanson, op. cit.,

29; Painter, op. cit., 453; La Monte, op. cit., 248;

Lagarde & Michard, op. cit., 29 — 30.

(٣٢) انظر ، عل سبيل المثال : كولتون (ج.ج.) : هام المصور الوسيط في النظم والحضارة - ترجمة وتعليق د. جوزيف نسيم يوسف - ط. ثالثة - بيروت ١٩٨١ - ص ١٥١ وح ١١ ديفز (هـ.و.) : أوروبا في العصور الوسطى - ترجمة د. عبدالحميد حمدي محمود - الاسكندرية ١٩٥٨ - ص ١٠٦ ، البحيري (داني) : الكوميديا الالهية : المظهر - ترجمة وتعليق د. حسن عثمان - القاهرة ١٩٦٤ - ص ٣٨٢ وما بعدها .

(٣٣) حول الأماكن الجغرافية التي ورد ذكرها في الأنشودة ولم نستطع الاستدلال عليها ، انظر : Bedier, op. cit., 19 et Passim.

(٣٤) ولما يتعلق بالأماكن الحقيقية ، انظر : Bedier, op. cit., 3, 13 et Passim.

هل كان مسرح مطاردة العرب لجيش رولان هو الموقع المسمى ونسفالة الواقع في جبال البرانس على حدود نافار ، والذي يحمل هذا الاسم ؟

وخلص مارسيل بيث من دراسته اللغوية للفظلة « ونسفو » أن هذا الموقع لم يكن له أي وجود في عصر أنشودة رولان ، وأنه مختلف من خيال المؤلف ، ولا يمت إلى الحقيقة التاريخية أو الجغرافية بصفة (٣٥) ، وهو ما سبق أن أوضحه أندريه كوردييه ، تاركا القضية دون اجابة حاسمة محددة .

ويرتكز مارسيل بيث فيما توصل اليه على تفسير الأصل اللغوي للفظلة « ونسفو » وما تعنيه . إذ قال إن هذه اللفظة وجدت في سلسلة الأبحاث الخاصة بأسماء البلاد في العصور الوسطى ، بأكثر من معنى . فهي في اللغة القشتالية تعني « الوديان الخشنة » RoncosValles ، وفي اللغة الفرنسية القشتالية تعني « وادي نبات الموسج » Valle de Zarzales ، وفي اللغة الفرنسية النورماندية تعني « الوديان المنداة » Valles Mozades ، وفي اللاتينية « الوديان المغاة من الحشائش » Rimcia Vallis أو Roscidae Valles ، وفي اللغة البروفانسية « السوادي المنعطف » Ronsivaus ، وفي اللغة الأقطانية « الوديان المنداة » Rozas Vals . ويستطرد بيث قائلا إن هذا التعبير الأخير تكرر في عدة لغات مختلفة بنفس المعنى تقريبا . ثم ربط هذا بما ورد في الأنشودة من أن مسرح المعركة كان في موقع Ronces Valles في نافار ، حيث تتميز الأرض بجفافها وعدم وجود الماء فيها . وخلص من كل ذلك أن « ونسفو » لم تكن مسرح المعركة التي قتل فيها رولان ، وأن الموضوع لا يزال بحاجة إلى مزيد من الدراسة والبحث (٣٦) .

والحقيقة أن أنشودة رولان لا تزال حتى الآن ماثرة كثير من الجدل والنقاش ، وأنها تفتح آفاقا رحبة واسعة لدراسات خصبة متجددة ، عل الرغم من مرور اثني عشر قرنا على تاريخ الأحداث التي تعرضت لها ، فمن الموضوعات التي لم يبت فيها برأي حاسم حتى الآن مسرح المعركة على وجه التحديد ، والمكان الذي دفن فيه رولان ، وتاريخ موته ، والشخصيات التاريخية الحقيقية كما صورها لنا مؤلف الأنشودة ومدى مطابقتها للواقع كما ورد في المصادر التاريخية من لاتينية وفرنسية قديمة وغيرها ، وأيضا أسماء شارلمان والغابه التي ورد ذكرها في الأنشودة وهي « شارل » و « شارل العظيم » و « شارلمان » والملك و « الامبراطور » متى استخدم كل اسم أولقب منها حسبما جاء في الوثائق والأسانيد

(٣٥) انظر تعليق هنري لاهورد Enrique Laborde على معاصرة مارسيل بيث في : Baiche, M., Ronces valles no fue el : Escenario de la Famosa Batalla en la que murio Rolando, in ABC Martes, 15 de Agosto de 1978, 27.

هذا ، وسبق أن أوضح كوردييه أن كتب الحوليات القديمة لم تحدد هذا الموقع الذي وصل اليها عن طريق التناقل الشفوي - انظر : Cordier, op. cit., 10.

Cf. Baiche, op. cit., 1 oc. cit.

التاريخية القديمة ، وكذلك قيمة الأنشودة في الكشف عن حلقة من حلقات الصراع بين حضارتين متباينتين وعالمين مختلفين خلال الحقبة الوسيطة من التاريخ الوسيط . كل هذه نقاط وقضايا لا تزال بحاجة إلى دراسات مدققة متعمقة يمكن أن تصيف جديدا إلى تاريخ هذه الحقبة من الزمن .

أهم طبعات الأنشودة وترجماتها :

لأنشودة رولان طبعات عديدة ، أولاها ظهرت في أوائل القرن التاسع عشر . وبعض هذه الطبعات تتضمن النص الأصلي كاملا باللغة الفرنسية القديمة مع ترجمة كاملة له ، بينما تضمن البعض الآخر مقتطفات من الأنشودة . وتميزت بعض الطبعات بأهميتها لما تضمنته من مقدمات وتعليقات .

كانت أول طبعة للأنشودة مع ترجمة لها باللغة الفرنسية الحديثة هي طبعة فرنسيس ميشيل Francisque Michel ، وقد ظهرت سنة ١٨٣٧ . ثم تلتها طبعات وترجمات أخرى عديدة ، إما للأنشودة كلها ، أو لمقتطفات منها ، واعتمد معظمها على النسخة الخطية التي عثر عليها في مكتبة بودليان بأكسفورد بإنجلترا عام ١١٧٠ م . ونذكر من بينها طبعات فرنسيس جان Francis Genin عام ١٨٥٠ ، وتيودور ميلر Theodor Muller الذي أصدر ثلاث طبعات للأنشودة في أعوام ١٨٥١ و ١٨٦٣ و ١٨٧٨ على التوالي ، ثم طبعة ليون جوتييه Leon Gautier عام ١٨٧٢ وأعقبها طبعات أخرى عديدة له ، وطبعة يوهنر Boehmer عام ١٨٧٢ . ونذكر أيضا طبعة بني دي جولفيل Petit de Julleville عام ١٨٧٨ ، ثم ظهر له مقتطفات للأنشودة مع دراسة تاريخية ونقدية في باريس عام ١٨٩٤ ، وطبعة ل. كليدات L. Clédats التي صدرت في باريس عام ١٨٨٧ ، وطبعة م. بوشور M. Bouchor التي صدرت في باريس عام ١٨٩٩ ، وطبعة شتنجل Stengel عام ١٩٠٠ ، وطبعة ج. فابري J. Fabre التي صدرت في باريس عام ١٩٠٢ ، ومقتطفات من الأنشودة للمؤرخ جاستون باريس صدرت عام ١٨٨٧ أعقبها طبعات أخرى حتى عام ١٩٠٣ . وأيضا طبعة جروبير Groeber عام ١٩٠٧ وطبعة هـ. شامارد H. Chamard التي صدرت في باريس عام ١٩١٩ ، وطبعة ج. فودوز J. Vodoz التي صدرت في باريس عام ١٩٢٠ ، ثم طبعت . اتكنسون جنكينز T. Atkinson Jenkins التي صدرت في ميونخ عام ١٩٢٣ ، وطبعة الفونس هيلكا Alfons Hilka التي صدرت في هال Halle عام ١٩٢٦ ، ثم عرض ودراسة تحليلية للأنشودة بقلم أ. فارال E. Faral صدرت في باريس عام ١٩٣٣ ، ودراسة للأنشودة من وجهة النظر التاريخية بقلم ر. فاوتييه R. Fawtier صدرت في باريس عام ١٩٣٣ . وأيضا طبعة أندريه كورديه Andre Cordier التي تضمنت مقتطفات من الأنشودة وصدرت في باريس عام ١٩٣٥ ، وطبعة جيوليو برتوني Giulio Bertoni التي صدرت في فلورنسا عام ١٩٣٥ ، ثم طبعة جوزيف بدييه Joseph Bedier التي صدرت في باريس عام ١٩٣٧ ، وطبعة م. بريو M. Periot التي صدرت في باريس عام ١٩٥٠ .

خاتمة :

تلك هي الأثرية التي أثارت - ولا تزال تثير - ضجة كبرى منذ اكتشاف أول نسخة خطية لها ترجع إلى أواخر القرن الثاني عشر ، ومنذ صدور أول طبعة لها في أوائل القرن التاسع عشر . لقد ألهمت حماسة الكتاب والمؤرخين المعنيين بتاريخ العصور الوسطى وحضارتها . ولا تزال حتى اليوم ، بما تضمنته من معلومات ومفاهيم وأفكار ، مثار كثير من الجدل والنقاش ، وتحمل العديد من البحوث والدراسات الجادة القيمة في مجالات شتى متنوعة . بل إن كُلي قضية من القضايا العديدة التي طرحناها حل بساط البحث في هذه الدراسة ، تحتمل بدورها دراسات مسهبة مستقلة قائمة بذاتها قد تفتح آفاقاً رحبة واسعة لبحوث أخرى جديدة .



أولاً : السياق التاريخي والاجتماعي للسيرة :

درج بعض الباحثين ومؤرخي الأدب المعنيين بدراسة الأدب الشعبي العربي على اعتبار سيرة فيروز شاه سيرة عربية ، ومن ثم كان تصنيفهم لها بين « الشعبية العربية المدونة » كما درج أيضا الناشر « العرب المعنيون » بنشر السير الشعبية على نشرها ^(١) باعتبارها سيرة شعبية عربية (٤ مجلدات = ١٦٧٠ صفحة = ٤٥٠٠٠ كلمة تقريبا) ، ورغم أنها - كما أثبتت هذه الدراسة - سيرة فارسية (إيرانية) أنشأها الموالي الفرس المستعربون - أبان الصراع الشعبي في العصر العباسي - للتغني بالعرق الفارسي ، والمجد الفارسي والبطولات الفارسية ، وبعث الكبرياء القومية ، والذاكرة الجماعية بين الشعوب الفارسية برواية حوادث تاريخية أو شبه تاريخية (أسطورية) ، ولاسيما بين الموالى المستعربين ، وتسعى في الوقت نفسه الى الاستعلاء على العرق العربي وازدراؤه والتهمين من شأنه ، ومن شأن تاريخه ، وتعتمد كذلك الى اسقاط الرموز والقيم والمثل والبطولات والمفاخر العربية ، تماما على نحو شعوبي صارخ ، منذ أول صفحات السيرة حتى نهايتها ، الأمر الذي يبدو معه تصنيف السيرة عربيا - عند التمهيص العلمي - أمرا غريبا وشاذا ، إذ كيف لسيرة بطولية عربية - فيسا هو شائع - أن تأتي على هذا النحو ، خاذلة للعرب وللتاريخ العربي ، وفاجعة للأسماني والأحلام العربية ، وهي السيرة الملحمية التي يفترض فيها أن تكون - آخر الأمر - أنشودة قومية ١٩

سيرة فيروز شاه أو الرواية الشعبية العربية للساهنامة الفارسية

محمّد رجب البشار

(١) نشرت هذه السيرة - فيما أعلم - ثلاث مرات ، أولاها تلك التي أشار إليها جورجى زيدان (ت ١٩١٤ م) وذكر أنها مشهورة وقائعة ومتداولة بين أيدي الناس ، وراجع : تاريخ آداب اللغة العربية م ١ ص ٦٠٢ والثانية ، طبعت في مصر سنة ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٦ م مطبعة عبدالمجيد أحد حنفي / مصر . والثالثة ، طبعت في بيروت ، منذ بضع سنوات ، وهي طبعة منقولة عن الطبعة المصرية السابقة (الناشر المكتبة الثقافية - بيروت) وقد اعتمدنا على طبعة بيروت في هذا البحث لتوافرها بين أيدي الباحثين .

هذا هو السؤال الذي يجبه الدارس العربي لهذه السيرة التي عاشت بين ظهري العرب قرونا متطاولة وظلت حية متداولة ولوي في شكلها المطبوع أو المقروء - حتى اليوم - غير أن الأمر لا يلبث أن يهون إذا عرفنا أن كتب مثالب العرب ومناقب العجم التي ألقت في صدر الدولة العباسية لا تزال تعرف طريقها إلى المطبعة للآن . ومن ثم فالسيرة - من هذه الناحية - جزء من التراث المدون بالعربية ، والتراث الشعبي على وجه التحديد ، ولكن مثل هذه الأجابة تبدو تبسيطا للأمور في غير محله . فهذه السيرة - في ضوء مضامينها الملحمية - تطرح عددا من التساؤلات الحائرة ، بحشا عن الجلود والأصول والوظائف والغايات والشكل الفني . الخ ، ولا سيما إذا وضعنا في الاعتبار أنها ترجمة شعبية ثرية حرة مبكرة^(٢) لأهم أحداث شاهنامة الفردوسي (٣٢٩ - ٤١٦ هـ = ٩٤٠ - ١٠٢٥ م) التي انتهت من نظمها سنة ٣٨٤ هـ في أرجح الآراء^(٣) . وهي ترجمة مبكرة تسبق الترجمة الرسمية للشاهنامة ، التي قام بها الفتح بن علي البنداري الأصفهاني في سنة ٦٢٠/٦٢١ هـ = ١٢٢٣ - ١٢٢٤ م وقدمها للملك العظيم عيسى ابن الملك العادل أحمد بن أيوب نائب دمشق (٦٢٤ هـ / ١٢٢٧ م) .

ومن الجدير بالذكر أن هذا الأمر - أعني معرفة القصص البطولي الفارسي ، وروايته شفويا وإذاعته بالعربية بين العرب أنفسهم - ليس أمرا جديدا ، وإن اختلفت وظائفه ، بل كان معروفا في الجاهلية وعلى عهد الرسول عليه السلام ، وبين السادة أو الخاصة ، على نحو ما يروى عن النضر بن الحارث - وكان من أشرف قريش ، وابن خالة الرسول عليه السلام - من أنه « كان قد قدم الحيرة وتعلم بها أحاديث رستم وأسفنديار » وما قيل عنه أيضا من « أنه كان يشتري الكتب الفارسية وينظر فيها » ومن أنه عارض القرآن الكريم معارضة قصصية ، فكان - كما يقول ابن اسحق -

(٢) بقصد بأن سيرة فيروز شاه ترجمة ثرية مبكرة ، ما يلي :

إن سيرة فيروز شاه منقولة عن شاهنامة الفردوسي - باعتبارها المصدر الرئيسي - التي اعتمد عليه القاص الفارسي الشعبي ، نظرا لشهرتها واكتسائها واعتبارها ذروة الشاهنامات أو النموذج الأعلى والأكمل والأمثل في فن الملحمة الفارسية ، وستكتفل الدراسة المقارنة هنا باليات هذا الأمر . أما كونها شعبية ، فهو امر مستكفل بآليات الدراسة الفنية . وأما كونها ثرية ، فلأن الأصل منظم ، ولم يكن الإبداع الشفوي بين الشاهنامات بدعا ، بل هو الأصل . الدافع (باعتبارها تاريفا في المقام الأول) وأما كونها حرة ، فلأن القاص الشعبي لم يعمد إلى الترجمة الحرفية ، وإنما عمد - في ضوء متطلبات البيئة العربية الإسلامية - إلى انتقاء الأحداث واختيار الوقائع وانتخاب الأبطال ، وإثراء بعض التواريخ القومية والعسكرية ، التي تناسب غاياته الشعبية وقضايا الجمعية ، فأعاد رويتها بالعربية . . وظل القصص المروالي يتناقلونها شفاهيا أول الأمر ، حتى قبض لها من يقوم بتدوينها . فالسيرة من هذه الناحية ليست ترجمة دقيقة للأصل الفارسي ، وليست إبداعا مبتكرا أصيلا حل غرار الشاهنامة ، ولكنها منتج من الترجمة والإبداع معا ، وهذا هو ما أعنيه بوصف هذه السيرة بأنها ترجمة شعبية حرة . ثم هي بعد ذلك كله ، وفرد الزمن ، وبخلاف ذاكرة الرواة ونسخ النسخ ، قد أصابها من تحريف أو تصحيف أو حذف أو تعديل ، كأي نص شعبي شفاهي وهو امر لا تنبع منه شاهنامة الفردوسي نفسها فتفاوتت آيائها من أربعين ألفا إلى ستين ألفا في النسخ المختلفة (راجع مدخل الشاهنامة العربية بقلم عبد الوهاب عزام ص ٧٠) ، وأما كونها مبكرة على ترجمة البنداري ، فلأنها تتضمن أحداثا وتفاصيل حداثها البنداري من ترجمته واختصارها ولأن ترجمة البنداري جاءت متأخرة ، بعد أن خلد الصراع الشعبي ، وتأكد استقلال الفرس ، وعاد اللسان الفارسي إلى سابق مجده اللغوي والأدبي . ومع اللسان العربي فهم وحل هذا هو الذي يبرر لنا ، لذا لم بقدر ترجمة البنداري شيء من اللاديع والانتشار والشهرة التي حظيت بها الشاهنامة الفارسية إبان صدورها حتى صارت قرآن القوم على حد تعبير ابن الأثير في خاتمة المثل السائر .

(٣) صالح أمين عبد المجيد بدوي ، هذه المسألة بعناية فائقة في كتابه : القصة في الأدب الفارسي ، ص ١٢٤ - ١٦٨ .

يحدث قريش عن ملوك الفرس ورستم واسفنديار ، ويحكى سيرهم بأسلوب بارع مؤثر ، شكل معه خطرا حقيقيا على الاسلام ، في التأثير على الناس ، فكان أن أمر النبي بقتله بعد وقوعه أسيرا في معركة بدر^(٤) . فما إن كان الفتح العربي لآيران في عهد عمر بن الخطاب حتى بادر العرب بترجمة بعض كنوز الأدب الفارسي ، والتاريخ (ومعظمه ذو طابع قصصي - أسطوري) الى العربية . وأثر عن معاوية أنه ظل يسمر - ثلثي الليل - أكثر من عشرين عاما في أخبار العرب وأيامها ، والعجم وملوكها وسيرها وسياستها وأخبارها وحروبها ، يرويها له الرواة ، أو يقرؤها غلمان له مرتبون ، وقد وكلوا بحفظها وقراءتها من الدفاتر ، كما يقول المسعودي . ويروى أيضا أن هشام بن عبد الملك (ت ١٢٥م / ٧٤٢م) قد أمر بترجمة تاريخ ملوك الفرس وسيرهم « كما أن كاتبه جلبة بن سالم قد ترجم كتاب رستم واسفنديار ، وكتاب بهرام شوس (جوين)^(٥) ، ومع بداية عصر الدولة العباسية ، وهي في نظر الفرس دولتهم الأولى ، ومن هنا كان أبو مسلم الخراساني بطلا شعبيا عندهم^(٦) ، بلغت الترجمة من اللسان الفارسي الى العربية أوج ازدهارها ، وقد سرد لنا ابن النديم قائمة بأهماتها الكتب التي قام بترجمتها كبار الكتاب والأدباء من ذوي اللسانين . كما يسميهم - ومعظمها يدور حول أخبار ملوك الفرس ، وسيرهم وحروبهم ، ويأتي على رأس هذه القائمة ابن المقفع - رائد النثر العربي - ومترجماته الكثيرة الدائمة ومنها خدای نامه (كتاب الأمراء أو السادة) ، وأبين نامه (كتاب التقاليد والسنة) ، وكتاب التاج في سيرة كسرى أنوشروان ، وكتاب السيكين ورستم واسفنديار . الخ^(٧) . ويوصي الجاحظ - رواية عن الشعبية - أبناء عصره بالوقوف على سير ملوك العجم^(٨) ، وما أكثر ما يمين أن يقال في هذا الأمر ، وحسبنا من هذه الأمثلة التي ذكرناها أن نقرر - بما هو معروف - أن القصص البطولي الفارسي المترجم الى العربية قد عرف طريقه ، عهدا ، الى العرب ، شغفوا وملووا قبل الاسلام وبعده . وليس في ذلك كله عجب أو غرابة . فقد تعرب الفرس لغويا ، رسميا وشعبيا ، وانحسرت الفارسية - حتى أوائل القرن الثالث الهجري - الى حد كبير ، الا في بعض الطبقات والفئات وبعض العامة ، وكان طبيعيا أن يشهد المجتمع الاسلامي - العربي الفارسي - تلك الثنائية اللغوية ، أو من أطلق عليهم « ذوو اللسانين » على حد تعبير المؤرخين ، الأمر الذي انعكس تأثيره جليا على الأدبين الفارسي والعربي الرسمي والشعبي على السواء .

ويكفي - على المستوى الشعبي - أن كان القاص أو الواعظ المسلم يطوف شوارع بغداد وأسواقها ومساجدها ، أو البصرة أو غيرها من المدن والأصهار الاسلامية ، يقص على الناس بأحد هذين اللسانين ، أو بهما معا ، على نحو ما فعل القاص عمرو بن قاتل الأسواري ، والقاص موسى الأسواري الذي وصفه الجاحظ - ولولاهما وصلت أخبار هذين

(٤) انظر : وديعة طه النجم : القصص والقصص في الأدب الإسلامي ص ١٢ - ١٦ ومصادر النقل هناك .

(٥) مروج الذهب ص ٣١ : وانظر أيضا : حزة : تاريخ سفي ملوك الأرض والأنبياء ص ٩ المسعودي : التنبيه والاشراف ص ١٠٤ .

(٦) حسين عجيل المصري : في الأدب الشعبي الاسلامي المقارن ص ١٥٧ / ١٥٨ .

(٧) الفهرست ص ١١٨ - ١١٩ ، ١٦٣ ، ٢٤٤ - ٢٤٥ ، ٣٠٥ .

وانظر أيضا مروج الذهب ص ٢٤٩ - ٢٥٠ ، ٣١٢ - ٣١٤ .

وقد لقيت مثل المترجمات ، ولاسيما مترجمات ابن المقفع شهرة وفيوها كبيرين في العالم العربي كما يقول براون .

(٨) البيان والتبيين ص ١١ : ٣ .

القصاصين - بأنه من أعاجيب الدنيا ، اذ كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية ، وكان يجلس في مجلس مشهور ، ويقعد العرب عن يمينه والفرس عن يساره ، ثم يقرأ الآية - مثلاً من كتاب الله ، ويشرح في تفسيرها - تفسيراً وعظياً قصصياً تاريخياً - للعرب ، ثم يحول وجهه الى الفرس فيفسرها لهم كذلك بالفارسية . وهكذا كان يفعل عمرو بن قائد - وهو أبو علي الأسواري - الذي قص سبنا ولثلاثين سنة ، وكان حافظاً للسير ولوجوه التأويلات ، فكان ربما فسر آية في عدة أسابيع ، وكان يقص في فنون من القصص ويعمل للقرآن نصيباً من ذلك ، فغايته الوعظ الديني^(٩) .

وما أكثر أمثال هؤلاء القصاص والرواة الشعبيين - وإن لم تحتفل بهم ذاكرة التاريخ - الذين كانوا يقصون على العرب والفرس (ومنهم الموالي المستعربون) باحدى هاتين اللغتين أو بهما معا (شأنهم في ذلك شأن أدباء الخاصة وشعرائها)^(١٠) . ولكن ما إن أسفر الصراع الشعبي عن وجهه القبيح ، فيها عرف تاريخياً باسم الشعبية (التعصب للعراق الفارسي ، الى الحد الذي كان فيه أبو مسلم الخراساني لا يتورع عن قتل خيرة قواده اذا تقوه في مجلسه بلفظة عربية) حتى جهر الفرس بنعرتهم العرقية ، منذ عهد المأمون - وأمه فارسية - على جميع الأصعدة والمستويات السياسية والعسكرية ، الحضارية والثقافية ، الفكرية والعلمية ، الأدبية والفنية ، في نبرة عرقية ، ونزعة استعلائية ، غايتها الانفصال عن العرب ، وتحقيق الاستقلال ، وبعث الأمة الفارسية ، وحياء المجد الفارسي ، وهو أمر ظهرت بواكيره مع ظهور الديويلات المستقلة ، كالدولة الطاهرية ، والدولة الصفارية ، والدولة السامانية ، ولذلك يعد القرن الثالث الهجري بداية استقلال إيران وبعث حضارتها واستعادة الفرس لسانهم القومي رسمياً وشعبياً ، وقد بلغ هذا التيار القومي أوجه مع ظهور الدول المحلية مثل الدولة الزيارية ، والدولة البويهية التي حكمت العراق نفسها إبان القرن الرابع الهجري (ولم يعد للخلافة العباسية - الإسطاها الروحي) ، والدولة الغزنوية^(١١) .

وراكب ذلك كله « نهضة » أدبية - وغير أدبية - وما صاحب ذلك أيضاً من دعوة الى كتابة التاريخ القومي بالفارسية الحديثة ، وترجمة ماكان مدوناً بالفارسية القديمة أو البهلوية التي حافظ عليها المجوس ، أو ماكان مكتوباً باللغة العربية (ليس محض مصادفة أن يكون مؤرخو الاسلام آنذاك من أصول فارسية ، وعلى رأسهم مؤرخو السيرة النبوية ذاتها ، مثل ابن اسحق وابن هشام) ، وقد أدى ذلك الشعور القومي الجارف الى ازدهار الأدب الملحمي الفارسي آنذاك ازدهاراً ملحوظاً ، فظهرت - في القرن الرابع نفسه - الشاهنامات المثورة وهي كثيرة ، منها شاهنامة المنصورى (٣٤٦هـ / ٩٥٧م) ، وشاهنامة ابى المؤيد البلخى (٣٥٢هـ / ٩٦٣م) ، والشاهنامات المنظومة التي شرع في نظمها - على نحو قصصي ملحمي - الدقيقي الطوسي (ت ٣٦٥هـ / ٩٧٥م) آخر الشعراء البرزين في الدولة السامانية ، ورائد النظم الملحمي في الأدب الفارسي . وكانت ملحمة نواة لشاهنامة الفردوسي ، أعظم ملاحم الفرس القومية ، على

(٩) انظر : وديعة النجم : القصص والقصص في الأدب الاسلامي ص ٣٣ ، ومصادر النقل هناك .

(١٠) راجع : احمد كمال ، ص ٣٥٠ عام من عمر إيران ، ص ٢٨٥ - ٢٨٨ ، ٣٤٧ .

(١١) نفسه ص ٢٩٠ - ٣٤١ .

الاطلاق^(١٣)، وفيها أظهر الفردوسي تعصبا بالغا للعرق الفارسي، والدين الفارسي (الزردشتي)، الأمر الذي أساء إليه فيها بعد عند السلطان محمود الغزنوي (التركي الأصل) أو عند الخليفة العباسي عندما هرب إلى بغداد سنة ٣٨٧هـ، خوفا من بطش السلطان محمود، وطلباً لحماية أمير العراق البويهي^(١٤).

في خضم هذا الصراع القومي، يعيد الفرس توظيف تاريخهم وتراثهم القصصي البطولي - وهو تراث شعبي في المقام الأول - توظيفاً جديداً وموجهاً لخدمة قضاياهم وطموحاتهم وأمانتهم الوطنية، ويرضى نزعاتهم وأحلامهم القومية، ويعمل على غرسها وإذاعتها وتأكيداتها في البيئات الشعبية، الفارسية والعربية على السواء. إذ ليس أفضل من التراث القصصي الملحمي في مثل هذا المناخ الاجتماعي والنفسي لتأكيد هذه الغاية، فالإنسان بطبعه كائن قصصي، ومن هنا يبادر قصاص الموالي ودعاة الشعوبية - فيما اعتقد - إلى ترجمة شاهنامة الفردوسي، أو «قرآن القوم» على نحو ما ذكرت ترجمة شفقية ثرية حرة مبكرة في ضوء ماحظيت به من ذبوع كاسح، وربما ساعد على ذلك، ليس كثرة الترجمات التاريخية والقصصية الفارسية السابقة على هذه الشاهنامة فحسب، بل أيضاً ظهور «موجة» من المنظومات الملحمية التي تحاكي الشاهنامة بين الفرس أنفسهم^(١٥)، ومعظم هذه القصص التي وردت في شاهنامة الفردوسي، أو غيرها من الشاهنامات الأخرى معروف ذائع في البيئات العربية من قبل، ومن ثم فما أسهل «توظيفه» من جديد توظيفاً «شعبياً»، وخصوصاً أن بعض الترجمات الفارسية من قبل كانت تنطوي على غايات سياسية واضحة، ولكنها لاقت ذبوعاً شعبياً هائلاً، من مثل كليله ودمنة ونظائرها الكثيرة، ومن مثل هزار أفسانة التي تعود ترجمتها - كما يقول المسعودي - إلى القرن الثالث الهجري^(١٦). ومن هنا أيضاً نفهم لماذا تصدى بعض الكتاب العرب - من أدباء الخاصة - لمعارضة مثل هذه الكتب القصصية، والتهوين من شأنها، أمام هذا الذبوع الجماهيري أو الشعبي

(١٣) حول هذه الشاهنامات الثرية والمنظومة، واصولها المدونة والشفوية، انظر: عبد الوهاب عزام، مدخل الشاهنامة المعربة ١: ٢٧-٤١.

أمين بدوي: القصة في الأدب الفارسي ١٠٢-١٢٧، ٦١-٧٧.

جولة في شاهنامة الفردوسي ٤-١٣.

طه ندا: دراسات في الشاهنامة ٢٧-٥٧.

براون: تاريخ الأدب في إيران ١: ١٨٤-٢٠٤.

(١٤) على الرغم من أن الشاهنامة ترتبط بالسلطان محمود الغزنوي، فإنه ليس له فضل عليها أو على إبداعها، «إذ أن هذه الملحة الكبرى من آثار العهد الساماني، وإن الفردوسي الشاعر ربيب ذلك العصر، درج ونسج واكتملت شاعريته فيه (بكل ما يجوز به من نزعات شعبية وأمال قومية) وادرك زمن الغزنويين، وهو على قمة عبده الأدبي، فهو شاعر غضرم» راج: أمين بدوي، القصة في الأدب الفارسي ص ١٤٩.

(١٥) حول محاكاة الشاهنامة فارسيا انظر:

عزام: مدخل الشاهنامة المعربة ١: ٩٣-٩٦.

طه ندا: دراسات في الشاهنامة ١١٧-١٣٥.

بدوي: القصة في الأدب الفارسي ٢٢٩-٢٩٤.

(١٥) مروج الذهب ٢: ٢٥١.

الساحق^(١٦)، دون جدوى، ذلك أن مقاومة النزوع الانساني القصصي أمر غير ممكن، وماكان بمقدور أحد - لمجرد الشعور بنعرة شعبية أو عصبية عرقية - أن يحول بين العامة وسماع القصص والحكايات، وقد استغل الفرس - في خضم صراعمهم الشعبي - هذا القصص الملحمي، بعد ترجمته، في غرس روح العجز والاحباط واليأس عند العرب، ويتأكد تفوق العرق الفارسي عسكريا وسياسيا ودينيا^(١٧). . ولاسيما بين الموالى والفرس المستعربين، غير أن القاص الشعبي العربي الذي لم يكن يبتأى عن هذا الصراع الشعبي، وقد أدرك خطورة هذا العمل القصصى الملحمي، فيروز شاه، عرف كيف يتقدم الى جماهيره العربية بأثر قصصى ملحمي نقبض فكتب قصة حمزة العرب - وهو اسم لا يتخلو من دلالة القومية - وتوجه بهذا العمل القصصى الملحمي العربي (أربعة مجلدات) الى جمهور الموالى في المقام الأول، فقد كان هذا هو الرد « الفنى » الحاسم على مزاعم الفرس وادعاءهم القومية في نظره، ومن هنا دأبت هذه السيرة باسم حمزة البهلوان^(١٨)، وإذا كان من معاني حمزة في العربية الأسد، والملك، والمظفر، فإن تأكيدها بصفة فارسية - هي بهلوان - بمعنى البطل الذي يقهر الأبطال أمر لا يتخلو من دلالة. إذا عرفنا أن اسم البطل الفارسي في السيرة الفارسية المترجمة هو فيروز، ومعناه البطل المنتصر الذي لا يقهر، وهو عينه اسم برونيز^(١٩) أي البطل المظفر في الفارسية القديمة.

(١٦) مثال ذلك ما فعله ابو عبدالله محمد بن حسين بن عمر البجلي، وقد هاله صجرة الفرس وغروهم بكتاب كيلة ودمنة، وهزار افسان، فكتب جام غضبه على كيلة ودمنة وابن المغيرة والفرس جميعا، فراح يضاهي امثال كيلة ودمنة بما اشبهها من اشعار العرب، في كتابه و مضاعفة امثال كتاب كيلة ودمنة، الذى تقدمه للمعز الفاطمي (١٩) سنة ٣٥٨هـ.

وقد اراد ان يقوم بمثل هذا العمل مع كتاب هزار افسان - كما يسميه، لولا ان سبقه - ابو عبيد القاسم بن سلام (٢٤٢٠هـ) في كتاب الفه لعبدالله بن طاهر، فغضب الف مثل ومثل، غاضبه به كتاب هزار افسان، ومن هنا امتدحه ابن عمر البجلي واتى عليه في مقدمة (ص - ٥، ٦ - ٨)، وقد نشر هذا الكتاب في بيروت (دار الثقافة ١٩٦١) سلسلة المخطوطات العربية. بتحقيق محمد يوسف نجم، عندما كان استاذاً بالجامعة الأميركية في بيروت. وفي هذا الكتاب ادلة وبراهين كثيرة تثبت ان كيلة ودمنة - بعد ترجمة ابن المغيرة له - قد انتقل من ادب الفاحصة الى الادب الشعبي، بعد ان تداولته ذاكرة الموالى والعرب معا بالرواية الشفوية التي فعلت في الكتاب فعلها، فبعثت به عن النص الاصلى او الاول، مما يؤكد ان النسخة الشائعة الآن عن الكتاب، ليست هي هذه النسخة الاصلية التي عارضها ابن عمر التميمي.

(راجع ايضا مقدمة المحقق ص: ح - ط) ولعلنا نتذكر في هذا المقام ايضا، رأى ابن التنديم في مجال حديثه عن الترجمات الفارسية عامة، وهزار السانة خاصة - بعد ان تحدث عن شهرته وفضيحه بين العامة والخاصة، فوصفه بأنه « بالحقيقة كتاب غث بارد » الفهرست ص ٤٠٣.

(١٧) يزعم الفرس آنذاك ان دين زرادشت دين يدعو الى التوحيد. وأنه هو ابراهيم عليه السلام، وقد تردد هذا الزعم في المصادر العربية القديمة، فأيده المؤرخون الفرس وعارضه المؤرخون العرب (لمزيد من التفاصيل، انظر: طه ندا، دراسات في الشاعنة ص ٢٤٠ - ٢٦٠ ومصادر النقل هناك، ويندى: القصص في الادب الفارسي ص ١٩ - ٢٠)، وانظر ايضا مروج الذهب (١: ٢٦٥-٢٦٦)، وهذا يعني - في مجال الشعبية الدينية - ان العرب لا فضل لهم في الدعوة الى التوحيد وإن الأستنا او الأستباق هي مصحف ابراهيم وان ابراهيم ابو الانبياء فارسي. وان محمدا عليه السلام جاء تأكيداً لدعوته وتحققا لرسالته ويضيف براون تيريرا آخر، هو أن الفرس، كانوا يعظمون من وراء ترويج هذه الدعوة، الى ان يعاملهم الخلفاء المسلمون معاملة أهل اللغة، وليس معاملة أهل الشعوب المتنوعة، من حيث دلف الحزبة او الخراج، فيستفيدون من للزبا التي منحتها الاسلام لأهل الكتاب (راجع براون ١: ٧١ - ٧٦، ١٩١ - ١٩٢، وانظر ايضا عزام، مدخل الشاعنة المعربة ١: ٨٧).

(١٨) الصواب لغويا أبروزج بمعنى غير قابل للهزيمة، وكانت هذه الكلمة تستخدم لقباً تحسروا لثالث الشاعنة الساساني، ومعرب الاسم أبروزج، والالف فيه تفيد التني، وقد حذفت في الفارسية الشرقية، وقيل برونيز للجهل بأصل الاسم ومعناه، ولغنا منهم بأن الألف في أول الاسم يشكل جزءاً منه، والاسم على هذا النحو، أي بعد حذف حرف الألف - يعني تماماً عكس معناه. احمد كمال حلمي، ص ٣٥٠٠ عام من عمر ايران ص ١٩٦ هامش رقم ١.

وليس أدل على أن ذلك العمل الملحمي العربي ، كان ردا مباشرا على سيرة فيروز شاه ، من تلك « المحاكاة النقيضة » اذا صح التعبير ، هاتين السيرتين ، فاذا كان فيروز شاه الايراني يؤكد ذاته القومية من خلال تصميمه على الزواج من أميرة عربية ، هي « عين الحياة » بنت ملك اليمن الذي يرفض مثل هذا الزواج ، فتقع الحروب الضارية بين العرب والفرس ، وتنتهي بانتصار الفرس وتحقيق مآربهم القومية ، وهذا يجعل السيرة الفارسية المترجمة ، فان السيرة العربية المضادة ، لتأكيد الذات العربية العامة تقوم على تصميم البطل العربي حزمة من الزواج من أميرة فارسية ، هي « مهر دكار » بنت كسرى أنوشروان ، الذي يرفض - لأسباب شعبية بحثت فصلناها في دراسة سابقة^(١٩) - فتقع الحروب الضارية بين العرب والفرس ، وتنتهي بانتصار العرب ، ومخبرهم من نير الملك الفارسي - على حد تعبير القاص الشعبي العربي . هذا هو مجمل السيرة العربية أيضا (لعل دراسة مقارنة بين السيرتين أمر يستحق البحث) .

ولسنا بعد ذلك في حاجة الى التعليق على أن مثل هذا التطابق الضدي أو المحاكاة النقيضة ليس له من دلالة أية مباشرة الا التزامن التاريخي والتزامن الموضوعي^(٢٠) الكائنين وراء هاتين السيرتين اللتين كتبتا تحت وطأة هذا الصراع القومي ، أو الشعبي الحاد ، بين القوميتين ، العربية والفارسية ، أبان هذه الفترة التاريخية التي بلغت ذروتها في القرن الخامس الهجري يشهد بذلك أيضا المستوى اللغوي الرفيع نسبيا للسيرتين . (وهو أمر يمكن أيضا أن نحسمه - تاريخيا - دراسة أسلوبية لأي من السيرتين) .

مجمل الأمر أن القصص الشعبيين للموالي والفرس المستعربين ، قد عملوا على رواية سيرة فيروز وادعائها باعتبارها جزءا من آدابهم القصصية (الشعبية) التي تعبر عن هذا الصراع التقليدي أو التاريخي ، وتزيكه ، وتردهم كبرياءهم القومية آنذاك وربما حرص الموالي - فيها أعتقد على تدوينها أيضا ، كما فعلوا - على سبيل المثال - مع هزار أفسانه أو غيرها . ثم تناولتا أيدي الوراقين بالنسخ ، بعد أن تداولتها ذاكرة القصاصين بالتناقل أو التوارث الشفاهي ، فأدعواها بدورهم ، وحافظوا عليها - فيها بعد - من مقبرة النسيان ، ولأسيا بعد أن هذأت حدة هذا الصراع الشعبي في أواخر القرن السادس الهجري ، أي في أواخر حكم الغزنويين (انتهى عام ٥٩٨هـ / ١٢٠١ م) ، وكانوا قد تقربوا - منذ استيلائهم على مقاعد الحكم في إيران - من بغداد والحلقة ، باعتبارها مصدر القوة الروحية لهم ولسائر المسلمين . ولعل هذا يفسر لنا أمرين : أحدهما صمت المصادر العربية عن أي ذكر لسيرة فيروز شاه ، أو لسيرة حزمة البهلوان - دون غيرها من القصص والسير الملحمية الشعبية - لما تنطوي عليه كلاهما من اذكاء لروح الشعبية ونزعاتها في وقت لم يعد فيه في الجسد العربي - والايراني مكان لجراحات جديدة بعد ظهور قوى سياسية جديدة طامعة كالصليبيين ، والسلاجقة ، كما أن العملاق المغولي بدأ يستيقظ من سباته التاريخي ، ويتجه ببصره نحو إيران وبغداد معا . .

(١٩) محمد رجب النجار « البطل في السيرة والملاحم الشعبية العربية ، قضايا وملاحم الفنية » ٥٨:١ - ٩٢ وانظر للباحث أيضا : المرأة في الملاحم الشعبية العربية ص ٨٨ - ٩١ مجلد عالم الفكر ٧٢ ع ١ أبريل ١٩٧٦ - الكويت . وله أيضا : « قرادة في سيرة حزمة العرب » مجلة التراث الشعبي . ص ١٤ - ٤٨ العدد الخامس ١٩٨٣ .

(٢٠) الأمر الذي انعكس على أسلوب السيرتين ، فنشأبتا أسلوبيا الى حد بعيد ، حتى يجيل اليك ان الكاتب واحد في الحالين ، باعتبارهم نتاج عصر لغوي واحد .

والآخر : فشل الترجمة العربية الرسمية للشاهنامة التي قام بها الفتح البنداري لهذا السلطان الأيوبي سنة ٦٢١هـ / ١٢٢٤م . فلم تحظ بما كان مؤملا منها ، ومتوقعا لها من ذبوع وانتشار حظيت بها الرواية الفارسية للفردوسي ، في المجتمع العربي ، إبان القرنين الخامس والسادس الهجريين فقط ، ولعل انتهاء هذا الصراع هو الذي اذن لبلاغي كبير ، مثل ابن الأثير (٦٣٧هـ / ١٢٣٩م) الى الأشادة بشاهنامة الفردوسي في مجال رؤيته المقارنة بين الأدبين العربي والفارسي ، ويدين في الوقت نفسه شعراء العربية - يعني شعراء الخاصة - بالعجز عن نظم ملحمة مماثلة ، فإني قد وجدت العجم يفضلون العرب في هذه النكتة المشار اليها^(٢١) . يقصد نظم شاهنامة الفردوسي ، وقد راح يمدحها ، دون خوف أو وجل من « عقد » قومية أو شعوبية آنذاك . وثبتا فثينا ، بعد زوال حدة هذا الصراع الشعبي ، أمام وطأه خطر أكبر ، هو الغزو المغولي ، وتداول الدول والغير ، إبان العصر المملوكي والعثماني ، لم يعد المجتمع الشعبي العربي - فيها اعتقد بلفظ هذه السيرة ، المدونة بالعربية ، فأوهاا إليه نصا شعبيا موروثا ، وربما استمع اليها واستمتع بما فيها - إبان عصور الهزائم والاضمحلال والانحلال - من قصص بطولي فروسي ، يحمل أو يشير الى ذكريات مجد غابر ، كما استمتع أيضا وقد تعالى على جراحه ، أو هرب منها - بما فيها من قصص العجائب والسنن والخرافات والحكايات الخرافية ، وقصص السحر ومغامرات الشطار والعيارين ، وقصص العشاق الفرسان الى جانب المشاهد التعويضية كالشراء والولائم وحياة البلخ وبهاج الأعراس (يكفي أن تعرف أن عرس فيروز شاه استغرق مائة صفحة تقريبا في أواخر المجلد الثالث) ، كما أن المحاربين العرب ، قد لعبوا دورا إيجابيا في فتوح بلاد الروم ، وحروب « التوحيد » والجهاد الديني ، وهو دور على ضالته النسبية قياسا الى دور الفرس - قد يشبع الكبرياء القومية عند المستمع العربي (راجع السيرة على سبيل المثال ٢ : ٢٧٨ - ٢٨٨ ، ومواضع أخرى) ، وهي بعد ذلك أو قبل ذلك كله تحكي تاريخ ملوك يعودون الى عصور الجاهلية التي جبهها الاسلام كما أن المناخ الثقافي الذي ترعرت فيه بات في « ذمة » التاريخ ، أو هكذا اعتقد رواية السيرة .^(٢٢)



ثانيا التحليل المقارن

قبل الشروع في هذا التحليل المقارن ، فثمة عدد من الملاحظات ، منها - أن الباحث يعتمد في تحليله للنص العربي ، على النسختين المصرية والبيروتية ولم يتمكن من الوقوف على النسخة التي أشار اليها جورج زيدان (١٩١٤م) . - أن ثمة ثلاث دراسات بالفارسية عن سيرة فيروز شاه ،

(٢١) للمل السائر ١١ : ١٢ .

(٢٢) مما يؤكد هذا الظن ، أن الغاص الشعبي المتأخر ، في نهاية السيرة يشير الى أن الفرس قد سحقوا هذه الأجداد في منافي الزمان ، يوم كانوا مؤمنين صادقي البنية ، ذلك « أن الله سبحانه وتعالى لا يترك نفسا بشدة ولا يعمل طلب طالبه ، إن كان باهنا حار ، وصفاء باطن ، كما كانت رجال الفرس في ذلك الزمان » السيرة ٤ : ١١١ ، فهو يتحدث الآن عن الماضي ، وليس الحاضر .

اخبرني زميل لي (٢٣) - ودراستي على وشك الانتهاء - أنها موجودة في مكتبة SOAS التابعة لمدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية التابعة لجامعة لندن ، ولم يسعفني الوقت في الحصول عليها برغم مبادرتي لتحقيق هذا الأمر .

- أن هذه الدراسة ، في مجال المقارنة بشاهنامة الفردوسي ، مستعمدة على الشاهنامة المعربة ، ويقصد بها الترجمة العربية الرسمية للفتح البنداري - فلست مجيدا للفارسية ، وأوثر الترجمة العربية على سواها من التراجم الانجليزية وغيرها - ان كان لابد من الاعتماد على نص مترجم ، فضلا عما تشير اليه هذه الترجمة العربية من بعد تاريخي ، فهي من نتائج القرن السابع الهجري كما سبق أن ذكرت ، برغم ما قد يؤخذ على هذه الترجمة من مأخذ سببها مقام به من حذف واختصارات وإجمال لبعض المواقف والأحداث ، ومن حسن الحظ أن العلامة عبد الوهاب عزام ، عمق هذه الشاهنامة المعربة ، حديثا (١٣٥٠هـ / ١٩٣٢ م) قد اشار الى ذلك مرتين - فضلا عن فهرست الكتاب - مرة اكتفى فيها بالإشارة المجللة اليها في هذا المدخل الذي كتبه مقدمة لتحقيق الكتاب ، ويتضمن أول دراسة علمية رصينة بالعربية ، عن الشاهنامة الفارسية نفسها (ص ٩٨ - ١٠٠ من المدخل) ومرة أخرى مفصلة في حواشيه الإضافية التي قارن فيها بين الأصل الفارسي والترجمة العربية في جميع قصص الكتاب وفصوله بغیر استثناء . الأمر الذي يجعل الباحث يطمئن الى سلامة المقارنة مع النص العربي ، برغم أن اختصارات البنداري قد بلغت زهاء ثلث النص الفارسي (مجموع مترجمه البنداري ، كما يعتقد عزام هو ٣٧٠٠٠ بيت ، من أصل ٥٥٠٠٠ بيت) .

- أن سيرة فيروز شاه .. في ضوء الطبعة المصرية (١٣٦٦ هـ / ١٩٤٦ م) ومن ثم البيروتية المنقولة عنها ، ربما كانت منقولة عن رواية مدونة في العصر المملوكي فهي تتضمن إشارة الى الظاهر بيبرس ، وسيرته الشعبية (٢٤) .

- أن هذه الطبعة المصرية قد تعرضت لاعادة وصياغة ، على يد مؤلف مجهول ، يزعم في تباه وفخر أنه قد كتبها بقلمه متوكلا على الله تعالى ، ولانملك الا أن تصدقه في بعض اشاراته الى بعض المستحدثات الحضارية التي كانت شائعة في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن ، وهي نادرة على كل حال وعدودة ، وربما كان الجهد الحقيقي الذي بذله ، أنه كان على وعي شديد بأنه انما يعد هذه القصة لجمهور من القراء ، وليس للمستمعين ومن هنا كثُر لفظ قارئه وقراء ، وكثيرا ما كان هذا المعد المجهول يخاطب القراء ، وكأنه راو يخاطب المستمعين . ويبدو أنه - وربما كاتب آخر قبله - كان على دراية بترجمة البنداري ، إذ يجلو جلوه ، بين كل مشهد أو حكاية أو قصة ، فيقول : « قال صاحب الحديث » (وهي عبارة تشير في الأصل الى الرواية الشفهية) على غرار مايقول البنداري : « قال صاحب الكتاب » ، وكلاهما يعني الفردوسي . وأيا ما كان الأمر يبدو أن هذا المعد المجهول قد استعان به الناشر المصري (٢٥) لهذه الغاية ، حتى تميز

(٢٣) هو الزميل الدكتور محمد عيسى صالحية الأستاذ بقسم التاريخ بجامعة الكويت .

(٢٤) سيرة فيروز شاه ١٤٦ : ٢ .

(٢٥) هو عبدالحامد احمد الحنفي المتخصص في نشر السير الشعبية العربية .

طبعته هذه السيرة ، عن الطبعات الأخرى بأنها متعددة خصيصي للقارئ الحديث (واعتقد أنه هو الناشر نفسه وقد كتبها من قبيل الدعاية لطبعته . وهو عموما دور ضئيل تماما ، عكس مازعمه في مقدمته .^(٢٦))

- نستعتمد في هذه المقارنة على ذكر العناصر التكوينية أو المؤثرات الوظيفية أحيانا ، وعلى ذكر أشهر الحكايات الفرعية كاملة ، أحيانا أخرى ، بحسب أهمية العنصر أو الحكاية . علما بأن هذه المقارنة ستتغاضى عن كثير جدا من العناصر والحكايات المشابهة التي تفرج عن خط الملحمة الرئيسي أو بنائها الفني ، أو لا تساعد على تنامي الأحداث وتصعيدها في السيرة كما تناغست أيضا عما هو مشترك مثل مكانة الملوك وأوصاف الأبطال وملاحظاتهم النمطية وأوصاف المعارك ، وأساليب الحرب والقتال والمبارزة ، وقلاع الحصون والقلاع والثأر للأبطال القتل ، وتبادل رسائل الوعيد ، أو رسائل العشق والغرام ، وأوصاف الطبيعة ، وما يدور في مجالس الأئس والشراب ، ووصف مشاعر المحبين والعشاق أو مشاعر الغربة والخنين ، والأيام بالغضاء والقدر والعناية الإلهية التي تحفظ الملوك إلى غير ذلك مما هو مشترك بين الشاهنامة والسيرة ، وذلك حتى لا يتضخم حجم هذه الدراسة بأكثر مما هو مقرر لها .

شاهنامة الفردوسي	سيرة فيروز شاه
------------------	----------------

القسم الأول : ميلاد الأبطال ونشأهم

- أ - ميلاد الملك داراب (دارا الأول)
 ١ - الملك بهمن يتزوج من ابنته بمقتضى الملة الفهلوية .
 ٢ - موت الملك بهمن بعد أن تحمل منه زوجته ، وكان قد أوصى لها بالعرش ، حتى تضع حملها .
 أ - ميلاد الملك ضاراب (جيل الآيام)
 ١ - الملك بهمن يتزوج من ابنته بمقتضى الملة الفهلوية .
 ٢ - موت الملك بهمن بعد أن تحمل منه زوجته ، وكان قد أوصى لها بالعرش ، حتى تضع حملها^(٢٧) .

(٢٦) من المفيد . والدال ، أن نقتل هنا هذه المقدمة التي تهمهم في الغاء مزيد من الضوء : « بعد طلب المعونة من الله سبحانه وتعالى ، أقول : انه لما كانت قصة فيروز شاه من القصص التي تناقلتها الألسن ، وحكاما المتحاكون وتلاعب بها المتلاعبون ، فمنهم من زاد في حوادنها ، ومنهم من نقص في أصلها بما خلق في نكرة ، ارتأيت أن أجمع الفكرة في كتابا ما أوحش السمع ، وغاب عن الفكر ، وشرذ عن الذهن ، إلى أن توفقت إلى ما به المراد ، وإذا هي قصة من أصعب ما يروي وإبداع ما يذكر ، فيحث لها لعل أن تكتب في بطون الكتب ، وتحفظ في دفاتر الصحف ، كما حفظت أجيالا عديدة في صدور الرجال ، وبالساعة من الله ، جاءت على أتم ما يرام ، مضبوطة الألفاظ بحكمة الأشعار ، مقطرة الحديث ، بحكمة ، يروى لسماحها بال كل انصاف ، فوافق فئات أهل الآداب وغيرهم ، معنى ولغفا ، ما عدا المدعين الأدعية ، فأولئك لم من انتقهم الجواب السديد ، وقد كتبها **بفلسفي** ، وسكنت منها مسلك الرقة وسرد العبارات البسيطة المفهومة ، ولتقتطع لها الأشعار النفيسة من أقوال أشهر رجال العالم^(١٩) تاركا التطويل المؤذي إلى الملل ، ومتجنبيا الاختصار المضيع رونق الحوادث وعلاؤها ، وعلى كل فاني أكرر طلب المعونة من الله تعالى ، وأرجو المعذرة من حف ذبلا ، فغض طرفا عن الغفوات ، إذ ليس كاملا إلا الله وحده فهو حسبي ونعم الوكيل . انتهى . السيرة ١ : ٥ .

٢٧ - راجع : الثعالب ، الغرر من ٣٨٨ - ٣٩٧

الطبري : تاريخ الرسل والملوك ١ : ٥٦٨ - ٥٧٠ .

المسعودي : ٢٥٥ : ١ .

البنوري : الأخبار الطوال من ٢٧ - ٢٨ .

- ٣ - ميلاد الملك داراب .
- ٤ - الملكة تتخلص من ولدها بإلقائه في النهر عقب مولده ، للاستئثار بالسلطة دونه .
- ٥ - عثور قصار عليه بين الماء والشجر ، فمنحه اسمه ضاراب .
- ٦ - نشأة البطل - مجهول النسب - في كنف الصيد .
- ٧ - الصيد يقوم على تربيته وإعداده إعدادا فروسيا .
- ٨ - عودة الملك ضاراب إلى أمه التي تعرف عليه .
- ٩ - تنازله له عن العرش ، فيعتليه ويصبح ملك الفرس ، ويدخل في دين التوحيد .
- ١٠ - في عهده يتحقق العدل ، ويزدهر العمران ، وينشأ مدينة جديدة ، وتدين له الملوك ، وتدخل في طاعته ، ويحيط عرشه بالبهلولانية أو الأبطال السبعة^(٢٨) ، بزعامة فيلزور بن رستم زاد (هو نفسه زال المعروف بدستان بن سنام بن نريمان ، رأس الأسرة الرستمية) .
- ١١ - الملك ضاراب يتزوج زوجة غير فارسية .
- ١٢ - فيلزور يبني بحارية له ليلة زواج الملك ضاراب فتنبج له « فرخ زاد » أو فرخوزاد ، كما هو مذكور في السيرة ، (راجع السيرة ١ : ٧ - ١٨) .
- ١٣ - عنصر زواج فيلزور مأخوذ من زواج أبيه سام نفسه (ش ١ : ٥٢) .
- ١٤ - عنصر الأبطال السبعة (ش ١ : ٥٢ - ٥٧) .
- ١٥ - عنصر زواج فيلزور مأخوذ من زواج أبيه سام نفسه (ش ١ : ٥٢) .

ب - ميلاد خسرو يروز

- ١ - نبوءة الميلاد (والأحداث التي تشير إلى أن إيران ستبلغ أوج مجدها العسكري على يديه) .
- ٢ - نبوءة الميلاد (والأحداث التي تشير إلى أن إيران ستبلغ أوج مجدها العسكري على يديه) .

٢٨ - ذكر الفردوسي في فصل سابق « ذكر نبوءة كشتاسب » (ش ١ : ٣٢٣ - ٣٢٤) أن الملك كشتاسب قد زوج ابته هامي (أو هلم) من ابنة اسفنديار على الملة الفهلوية (ش ١ : ٣٣١) ، ومن الأهمية بمكان أن تشير إلى أن زرادشت قد ظهر في عهد أبها كشتاسب ، وأدعى النبوة ، وأنه رسول الله إلى كشتاسب ، الذي آمن بهذا الدين ودعا رعيته إلى الدخول فيه ، وشرع بمساعدة ولده اسفنديار وحفيده بهمن يجربون الشعوب المجاورة من أجل نشر هذا الدين الإلهي (الزرادشتي) الذي يدعوا إلى عبادة إله واحد قادر خالق السموات والأرض هو اهورا مزدا ، وترك عبادة الأصنام والأوثان ، وقد أجابه الناس إلى ذلك . انظر أيضا حواشي وتعليقات عزام المهمة بهذا الصدد في الشاهنامه ١ : ٣٢٣ - ٣٣١) .

٢٩ - هؤلاء الأبطال السبعة : بزعامة فيلزور بن رستم زاد ١ = (زال بن سام بن نريمان) رأس الأسرة الرستمية ، صدى لقصة الأبطال السبعة في الشاهنامه الذين كان على رأسهم سام بن نريمان يملكون العالم في عهد منوچهر ، انظر للشاهنامه للقرعة ، المدخل من ٧٧ ، ج ١ ص ٥٢ - ٥٧ ، ١٣١ ، ٢٠٤ ، ٢٤٨ ، ٢٥١ غير أن الأساطير الفارسية القديمة تنسب هؤلاء الأبطال السبعة إلى الملك داراب نفسه ، على نحو مارود في سيرة فيروز شاه ، انظر الأساطير الإيرانية القديمة ص ١١٧ - ١٤٦ ، أسطورة دارا الأكبر وكوماتا (برديا الكاذب) .

- ٢ - ميلاد الملك فيروز (ابن الملك ضاراب) .
- ٣ - العزلة الاجبارية لبرويز في قصر خاص إلى أن يمين موعد اعتلائه العرش ، خشية أن يصيبه مكروه ، كما ورد في نبوءة الميلاد (والأحداث) .
- ٤ - يشرف على تربية فيروز الحكيم اليوناني الشهير بطيطلوس^(٣٠) ، وهو هنا والد بزرجمهر .
- ٥ - الاعداد الفروسي الخاص .
- ٦ - امتحان علني بحضور الملك وكبار رجالات الدولة ، يؤكد تفوقه وامتيازه ، واستحقاقه عرش البلاد .
- (راجع الشاهنامة : ٢ : ١٤٤ - ١٤٧ ، ١٦٦ - ١٦٩) .
- ٢ - ميلاد خسرو (كسرى) برويژ .
- ٣ - العزلة الاجبارية لبرويز في قصر خاص إلى أن يمين موعد اعتلائه العرش ، خشية أن يصيبه مكروه ، كما ورد في نبوءة الميلاد (والأحداث) .
- ٤ - يشرف على تربية فيروز الحكيم اليوناني الشهير بطيطلوس^(٣٠) ، وهو هنا والد بزرجمهر .
- ٥ - الاعداد الفروسي الخاص .
- ٦ - امتحان علني بحضور الملك وكبار رجالات الدولة ، يؤكد تفوقه وامتيازه ، واستحقاقه عرش البلاد .
- (السيرة : ١ : ٢٥ - ١٨) .

القسم الثاني : قصة الحب المحورية

أ - يرويژ وشيرين

الجزء الأول :

- ١ - يرويژ يقع في عشق فتاة مجهولة في منامه .
- ٢ - المصور شايور النقاش يدله عليها ، فإذا هي شيرين من نسل الملوك .
- أ - فيروز شاه يقع في عشق فتاة مجهولة رآها في منامه ثلاث مرات .
- ٢ - المصور شياغوس النقاش يدله عليها فإذا هي عين الحياة بنت الشاه سرور ملك اليمن^(٣١) .

٣٠ - طيطلوس تحريف لاسم سقاطاليس في الشاهنامة (١ : ٣٨٣) وهو نفسه ارسطاطاليس الذي كان يدعو إلى دين التوحيد في الشاهنامة ، راجع ايضا براون : تاريخ الأدب في إيران ١٠١ - ١٩٩ - ٢٠٠ .

٣١ - تذكر المصادر العربية قصة هذه الأميرة ، عند الحديث عن كيكاوس ، الملك الفارسي ونزاعه إلى أرض هاموران (حمير) للحرب وما جرى عليه من وقائع بسبب الزواج من هذه الأميرة العربية ، بنت شاه هاموران الذي تمكن من كيكاوس واسره بضع سنين حتى جاء رستم وسعى إلى خلاصه ، وتم الصلح - انظر الطبري : تاريخ الرسل والملوك ١ : ٥٠٥ - ٥٠٨ . الفرز للثعالي ص ١٥٤ - ١٦٣ .

ويذكر الثعالي ايضا ان هذه الأميرة تدعى و سملی التي يقال لها بالفارسية سودانة وكانت من الحسن والجمال بحيث يضرب بها المثل ، وقد كان كيكاوس سمح بها و مال إليها (ص ١٥٨ - ١٥٩) ويطلق عليها في الشاهنامة (ص ١٢٢) و سودانة ، والملك سرور هو كما سماه صاحب الفرز ذو الأذعان بن المنار بن الراثن الحميري ، وكان يقال له بالفارسية شاه هاموران أي ملك حمير . وكان عظيم الشأن واسع السلطان ، جبارا بصفه وصدقه ، كما يقول الثعالي (ص ١٥٥) ، وهو - كما سبله المسعودي - والبيريوني - شعر بن الفريش (انظر مروج الذهب : ١ : ٢٥٠ ، والتبتيه والأشرف ص ١٠٤) وقد يدوان الاسم سروري في السيرة العربية هو بديل معنوي لاسم الضحلك ، الملك اليمني الشهير الذي حكم إيران لمدة ألف عام في عهد الدولة البشداوية وهو مكروه جدا عند الفرس ، انظر الشاهنامة ١ : ٢٥ - ٣٧) ولكن ثمة احتمال آخر ، لعله ، أي الاسم سرور تصحيف لاسم ملك يعني آخر هو الملك سرو الذي تزوج ابنة الفريدون الثلاثة ابرج وسلم وتور من بناته الأميرات المينيات الثلاث ، وما نشب من صراع بسبب ذلك وبعد ذلك ، انظر الشاهنامة ١ : ٣٧ - ٤٣ .

٣ - يتعهد شياغوس أن يكون رسوله إليها ، وأداته الصور الثلاث حرفيا .

٤ - ينجح في أداء مهمته ويعود يبشر سيده^(٣٢) .

٥ - تأخذ القصة بعد ذلك اتجاهها عاطفيا مأساويا^(٣٣) تتطور إليه (ش ٢ : ٢٣٦ - ٢٣٧) .

الجزء الثاني :

(منقول حرفيا من قصة هماي وهمايون^(٣٤) المصوغه على غرار قصة كيكايوس وبنت ملك اليمن في الشاهنامه وسنعرض لها وشيكيا) .

١ - ينشأ هماي بن ملك ساسم الفارسي ، نشأة عائلية لنشأة فيروز تماما .

٢ - هماي يقع في عشق ابنة ملك الصين ، بعد أن زاره في المنام رسمها .

٣ - يتطلق سرا إلى أرض الصين ، لا يصحبه إلا أخوه في الرضاع « بهزاد » .

٤ - في الطريق يتمكن هماي من القضاء على بعض قطاع الطريق ، ويعض قراصنة البحر الزنج .

٥ - هماي يفترق عن بهزاد الذي يصبح حاكما على إحدى الممالك .

٦ - هماي يلتقي بفائدة قافلة تجارية واسمه الخواجا سعدان ، تاجر ابنة الغافلة .

٧ - هماي يتمكن من فتح قلعة الحصن الذهبي ، والقضاء على صاحبها الساحر الشرير ، قاطع الطريق ، وخلص فتاة هي برزاد أخت همايون بنت ملك الصين .

٣ - يتعهد شياغوس أن يكون رسوله إليها ، وأداته لتحقيق ذلك : أن يرسم ثلاث صور لفيروز شاه يعلقها واحدة تلو الأخرى في حديقة قصرها ، حتى تراها .

٤ - ينجح شياغوس في أداء مهمته ، ويعود يبشر سيده .

٥ - تأخذ القصة بعد ذلك اتجاهها فروسيا وبطوليا تتطور إليه . (السيرة ١ : ٢٥ - ٣٦) .

الجزء الثاني :

١ - فيروز شاه لا يطيق الانتظار ، فينتقل سرا إلى أرض اليمن ، لا يصحبه إلا أخوه في الرضاع فرخوزاد^(٣٥) ، وكلاهما له من العمر خمسة عشر عاما . وفي الطريق إلى اليمن تحدث مجموعة من المواقف الفروسية والبطولية منها .

٢ - القضاء على بعض قطاع الطرق .

٣ - نصرة أحد المشاق .

٤ - فيروز يفترق عن فرخوزاد الذي يصبح بعد ذلك بهلوان تحت الملك سليم وقائد جيشه .

٥ - ابنة الملك سليم تعشق فرخوزاد ، وتكون بينهما قصة عشق فرعية تنتهي بالزواج .

٦ - فيروز يمضي وحده بصحبة قافلة تجارية متوجهة إلى أرض اليمن . ويحميها من بعض قراصنة البحر الزنج .

٧ - قائد القافلة الخواجا البان وكيل أعمال عين الحياة يشق بغيروز ، ويخبره أن هذه قافلته .

٣٢ - انظر : زاهراكي ، من روائع القصص في الأدب الفارسي ص ١٣٧ - ١٧٠ ، وتقع هذه القصة كما نقلها الكتبوني سنة ٥٧٦هـ / ١١٨٠م في ٦٥٠٠ بيت ، وكانت ذائعة قبل ذلك .

٣٣ - انظر نص الشاهنامه كاملا في كتاب امين بدوي : جولة في الشاهنامه ص ١٩٩ - ٢٦٦ .

٣٤ - تقع قصة هماي وهمايون في ٤٣٠٠ بيت ، راجع زهراكي ، من روائع القصص في الأدب الفارسي ١٩٧ - ٢١٣ . وانظر ايضا : طه ندا ، دراسات في الشاهنامه ص ١٢٧

٣٥ - زاد فرخ في الشاهنامه ، هو قائد حرس بروج ، وكان يؤثر على الجميع (الشاهنامه ٢ : ٢٤٦ - ٢٥٠) .

- ٨ - فيروز يروح له بحبه لها ، فيعده الخواجا اليان - وهو شيخ حكيم - بمساعدته .
- ٩ - القضاء على بعض الخارجين على سلطة ملك اليمن وسقوط القلعة الجميلة .
- ١٠ - تمكن فيروز من فك حصار عسكري حول مدينة تعزاء اليمن بعد أن كادت تسقط وذلك بمساعدة فرخوزاد الذي جاء على رأس جيش كبير .
- ١١ - ملك اليمن يستقبل فيروز شاه استقبال الأبطال ويدعوه للقامة في أحد قصوره ، قريباً منه ويصبح الرجل الأول في البلاط .
- ١٢ - الخواجا اليان يزعم أن فيروز مملوك له من بلاد الشام .
- ١٣ - عين الحياة ترى فيروز ، فتعرف أنه صاحب الصور الثلاث ، فيزداد عشقه له ، وتذهب للقاءه سرراً ، مرات عديدة ، حتى يكشف الحراس أمرهما .
- ١٤ - ملك اليمن يلتقي القبض على فيروز شاه ، ويدفع في السجن تمهيداً لأعدامه .
- ١٥ - عين الحياة تنقف إلى جواره في محبته ، وتعهده على الوفاء له .
- ١٦ - فيروز شاه يعلن عن هويته الحقيقية - حين لم يجد مفراً من الموت - ليرتد ملك اليمن في إعدامه ، ويؤثر أن يسلمه إلى ملك الزوج والبربر . وهنا تبدأ مرحلة جديدة من مراحل حياة البطل ، هي مرحلة الحروب القومية .
- (السيرة : ٣٧ - ١١٦) .
- ٨ - هماي يروح للخواجا سعدان ، وليريزاد بحبه لهمايون فيعدانه - لبطولته وفروسيته - بمساعدته .
- ٩ - ملك الصين يستقبل هماي استقبال الأبطال ، بعد أن علم أنه هو الذي أنقذ ابنته ، وحرر له قلعة الحصن الذهبي ، أمنع القلاع في بلاده ، ودعاه للقامة في أحد قصوره القريبة منه ، ويصبح الرجل الأول في البلاط .
- ١٠ - بريزاد تنجح في مساعدة هماي على الوصول إلى همايون التي تنقع - بدورها - في عشق هماي . ويتكرر اللقاء سرا بينهما ، حتى يكشف الحراس أمرهما .
- ١١ - ملك الصين يلقي القبض على هماي ويدفعه السجن حتى يموت ذليلاً مقهوراً .
- ١٢ - همايون تنقف إلى جواره في محبته . وتعهده على الوفاء له .
- ١٣ - بريزاد لها قصة عشق فرعية ، مع ابن الوزير ، وكان الملك قد رفض أن يزوجه منها ، ولكنها انتهت بالزواج بفضل هماي بعد نجاحه من السجن .
- ١٤ - خلاص هماي من السجن ، وإعلان الحرب على ملك الصين (بنغسور) والزواج - أخيراً - بهمايون .
- ملاحظة : وقائع هذه الحرب - ومن ثم باقي أحداث القصة - مكررة تاريخياً في الشاهنامة على نحو ما سنرى وشيكاً في قصة كيكائوس وحروبه في أرض اليمن وزواجه من بنت ملك اليمن . . . الخ (وهو ما سنقف عنده تفصيلاً في الفقرة التالية) ، ومن ثم فلا ضرورة للتكرار . .

القسم الثالث : مرحلة الوقائع والحروب الملحمية

تأتي الحرب الملحمية التي دارت بين الإيرانيين وأعوانهم - في سيرة فيروز شاه - انعكاساً لذلك التناحر الطويل بين الفرس من ناحية والتورانيين (الترك) وأنصارهم من ملوك الصين والمهند والروم من ناحية ثانية ، فضلاً عن حروبهم مع العرب والأفارقة من ناحية ثانية ، وهذه الحرب - تبعاً لغاياتنا وأهملناها - يمكن أن تنقسم إلى طورين :

أحدهما : الطور السياسي الذي سعت فيه السيرة إلى تأكيد البهجة القومية لایران ، وفي هذا الطور تتجلى بطولة جيل الأبطال الذي يقود جيوش ایران لفتح بلاد اليمن - وتمكن أثناءها فيروز شاه من فتح بعض بلاد السودان وانخضاع بعض الأقاليم الأخرى أيضاً قبل فتح اليمن - ثم تمخض الجيوش الفارسية بعد ذلك إلى فتح مصر والشام وانخضاعهم للتبعية الفارسية ودفع الجزية والخراج ثم تنطلق إلى فتح بلاد قيصر والروم والاستيلاء على عاصمة ملكه وانخضاع الروم (أو الرومان) للسيادة الفارسية ، ودفع الجزية والخراج أيضاً ، وينتهي هذا الطور بزواج فيروز شاه - بطل الأبطال - من الأميرة العربية عين الحياة التي قامت من أجلها كل هذه الحروب الفهارية التي استمرت ست سنوات متواصلة .

الآخر : الطور الديني الذي اشتعلت فيه الحروب لغايات دينية بحثت بين الفرس والمجدين من ناحية والشعوب الوثنية من ناحية أخرى ، كالين والمهند والحيشة وغيرها من ناحية أخرى ، وفي هذا الطور تنطلق الجيوش الإيرانية تحت الجهاد الديني لنشر دين التوحيد ، وللغضاء على عبادة الأصنام والأوثان والثيران . (على نحو ما حدث في الشاهنامة لنشر دين التوحيد الزرادشتي) ، وفي هذا الطور الذي استمر بضعة وعشرين عاماً شارك جيل الأبناء - أبناء الأبطال - أيضاً ، حتى تحقق النصر ، ودخل الناس في دين التوحيد الفارسي أفواجا ، وعندئذ آن للأبطال المحاربين أن يعودوا ، إلى بلادهم ، وقد تحققت الغايات القومية والدينية التي نالها البطل الملحمي نفسه من أجلها فإذا ما وضعنا في الاعتبار أن سيرة فيروز شاه تبدأ عن عمد بمرحلة مميزة في تاريخ ایران ، هي مرحلة التحول الديني (التوحيد) في عهد الملك ضاراب ، وانتهت بطولات شاه القومية والدينية ، فإن هذا يعني أن سيرة فيروز شاه قد عالجت فترة تاريخية كبرى تمتد إلى اثني عشر قرناً في الشاهنامة وهي فترة تمتد في عهد كيكافوس إلى عهد برويز - وتتضمن البطولات القومية والدينية التي تحققت للدولتين الكيانية والساسانية .

وهذا يعني - من ناحية ثانية - أن سيرة فيروز شاه قد أغفلت عصر الدولة البيشدادية (وهو موغل في القدم ، مغرق في الأسطورية ، مشترك بين المهند والإيرانيين) وشرعت تتخبط حوادثها البطولية من عصر الدولة الكيانية - ثم تجاهلت عصر ملوك الطوائف أو الدولة الأشكانية الدخيلة (ويعد عصرها عصر مغار واضمحلال) ثم استأنفت انتخاب بقية حوادثها البطولية من جديد - في روايتها العربية - باعتباره آخر ملوك الساسانيين العظام (٥٩٠ - ٦٢٨ م) منذ الملك دارا الأول (داباب) ، وهذا هو السر الذي جعل القاص الشعبي الفارسي ، يربط بين داراب وبريز أو فيروز ، فجعل الأخير ابناً للأول فكان (فيروز شاه ابن الملك ضاراب كما ينطق شعبياً) . من حيث هي موصولة النسب والمآثر بالكيانين ، أو الملوك الأعزاء كما يسميهم أيضاً المسجودي (التنبيه والأشراف ص ٧٩) والتي تعد نكتة المجد الفارسي أو عصر البطولة الذي انقطع بعد نكبة الاسكتنبدي وعصر ملوك الطوائف ، الذي تجاهلته الشاهنامة غير

أن القاصص المجهول ، مؤلف سيرة فيروز شاه ، لم يعمد الى مثل هذا الالتزام بالرد التاريخي للواقع ، على نحو ما فعل الفردوسي وإنما بنى سيرته على التشكيل الملحمي العربي الشائع (فنيا) في السير الشعبية العربية ، والشائع (اجتماعيا) في البيئات العربية بين الجمهور المستمعين ، والشائع (ثقافيا) لتحقيق الوجدان الديني الاسلامي الجليدي الذي يؤمن بوحداية الله المعبود ويدعو اليه والدفاع عنه ، ومثل هذا التشكيل الملحمي العربي فنيا واجتماعيا وثقافيا ، قد دفع بمؤلف سيرة فيروز شاه الفارسي الأصل الى اختزال هذا التاريخ الألفي في الشاهنامه ، فاختزل ملوكها الثلاثين - من نوبة كيكافوس الى بربوز - الى ثلاثة فقط ، هم أبطال السيرة عنده : الملك ضاراب (جيل الآباء) والملك فيروز (جيل الأبطال وبطل السيرة) ثم الملك بهمن (جيل الأبناء الذي تنتسب اليه الدولة الساسانية ، وقد نسب القاص الشعبي الفارسي اليهم معظم الأحداث والوقائع الكبرى التي وقعت في عهود هؤلاء الملوك الثلاثين ، الكيانيين والساسانيين ، وجعل من فيروز شاه بطلا ملحميا محوريا لسيرته ، تتمحور حوله هذه الأحداث والوقائع العسكرية والقومية والدينية جميعا (ولا ينافسه في ذلك الا أبناء الأسرة الرستمية) .

ويمقدرون أن نحمل في الفقرات التالية ، حوادث سيرة فيروز شاه ، كما وردت متتابعة في سياقها الملحمي ، ذلك أن هذه السيرة في صياغتها العربية الجديدة - هذا أمر ينبغي التأكيد عليه - قد أخضعت حوادثها لهذا السياق أو التشكيل بغية تحقيق شكل أو هيكل أو بناء فني واحد متماسك ، له بداية ودورة ونهاية (فعلا عن وحدة البطل المحوري) ، وتقوم على انتخاب ما تراه مناسبة من الأحداث والوقائع وعقفا لوظائفها القومية الجديدة في المجتمع الموالي ، دون اعتبار التراتب أو التسلسل أو السرد التاريخي الشائع في المصادر الفارسية والغر والأخبار الطوال والطبري وغيرها ، على حين أن شاهنامه الفردوسي قد أخضعت حوادثها لهذا السياق التاريخي ، وحده ، فالتزم الفردوسي بالتسلسل أو التراتب التاريخي للوقائع والحوادث ، كما دونتها المصادر الدينية والتاريخية المدونة بالفارسية القديمة (البهلوية أو الحديثة) بعد الاسلام ، ومن ثم فقد افتقدت شاهنامه « الوحدة العضوية » ، فلا مقدمة ولا دورة ولا نهاية ، ويأتي في نهاية الأمر - مجموعة منفصلة أو مستقلة من القصص أو الحكايات ، لا يربط بينها أحيانا - الا وحدة البطل ، أو وحدة العصر أو وحدة المكان ، ومن ثم ذهب الباحثون في مجال مقارنتها بالملاحم العالمية - الى القول بأن الشاهنامه (فنيا) مجموعة من الملاحم و (قوميا أو تاريخيا) ملحمة أمة بالمعنى العريض تماما ، ويكتفي أن نعرف أن الشاهنامه تتضمن عددا من العصور ، تصل في مجموعها الى قرابة أربعة آلاف سنة (تماما ٣٨٧٤ سنة) .

وإذا كان بمقدورنا القول بأن حروب فيروز في بلاد اليمن من أجل الزواج من بنت ملك اليمن منقولة من قصة مسيرة الملك كيكافوس الى بلاد هاماوران (حبر اليمن) للزواج من بنت ملكها - وما نجم من ذلك من حروب الأيرانيين مع جيوش اليمن والبربر ومصر ، وهذه من نواة الحدث الرئيسي والكبير في السيرة إذ يسبب الزواج من الأميرة العربية نشوب جميع الحروب والوقائع والغامرات ، فانه ليس بمقدورنا أن نجزم حرفيا بتحديد سائر الحروب الأيرانية الأخرى مع قبصر الروم وخاقان اليمن وملك الهند والحبيشة ، ليس لأنه لا أصل لها في الشاهنامه ، بل لأنها كثيرة جدا ، وفي صور مختلفة ، وكانت مجالاً بين الأيرانيين وخصوصهم ، ولعل هذا الأمر الذي دفع مؤلف السيرة العربية الى تصنيفها - دون اعتبار لسياقها التاريخي أو حقيقة أبطالها كما في الشاهنامه - الى حروب قومية وأخرى دينية ، هو أمر يتسق وطبيعة الأدب الشعبي وشأن ما بين ملحمة شعبية ، Folk epic هي سيرة فيروز شاه ، وأدبية Literary epic هي شاهنامه الفردوسي .

القسم الثالث : مرحلة الوقائع والحروب الملحمة

أولاً : حروب فيروز شاه في بلاد السودان

١ - فيروز شاه في أسر ملك السودان والبربر (يقصد بالزنج أو السودان أو البربر هنا جميع السودان في بلاد السند وأفغانستان وتركستان ، وليس سودان أفريقيا ، أو الأحباش ، كما تميزهم السيرة)^(٣٧).

٢ - خلاص فيروز من السجن ، بواسطة سجان مؤمن . نظير مكافأته بحكم الجزيرة أو المدينة التي كان أسيراً فيها .

٣ - فيروز يقتل ملك السودان والبربر ، فتتضم قواته إلى فيروز ، بعد أن حررها من هذا الملك الظالم .

٤ - فيروز يفي بوعده للسجان ويؤليه حاكمها على المدينة .

٥ - الملك قطران شاه ابن الملك المقتول يستجد بالساحرة صفراء الموكلة بحماية البلاد ، فتتمكن من أسر فيروز وإلقائه في جُبٍّ مظلم بعد أن تنصبيه بالشلل ، حتى يموت قهراً^(٣٨).

٦ - هزيمة جيش فيروز شاه وتشتت أمره .

أولاً : حروب كيكاس في بلاد مازندران

١ - كيكاس الملك الفارسي^(٣٩) الشهير يتوجه إلى مملكة مازندران أو بلاد الجن الأبيض لقوة محاربيها .

٢ - ملكها - بعد هزيمته - يستعين بملك الجن الموكل بحماية البلاد ويسمي سبيد ديو أي الشيطان أو العفرنت الأبيض الذي يتمكن من نشر الظلام على الجزيرة ، ومثل حركة الملك الفارسي وإصابته بالعمى ، حتى يموت قهراً .

٣ - هزيمة جيش كيكاس وتشتت أمره .

٤ - كيكاس يبعث برسالة إلى دستان (زال) يعلمه فيها بما جرى عليه ، ويعتذر إليه عن عدم الاستماع إلى نصيحته ، ويطلب نجده .

٥ - دستان يبعث بولده رستم لانقاذ كيكاس وإخلاقه .

٦ - رستم ينهض لانقاذ كيكاس في واحدة من أمتع مغامراته في الشاهنامة وهي التي تعرف باسم رحلة العقبات السبع (هفتخوان) يتمكن خلالها من قتل أسد ، وتبين ، كما وقع في براثن ساحرة شريرة ، تمكن من قتلها ، بعد أن أغراها بالزواج .

٣٦ - كيكاس أو كيكاس بالواو المدلولة ، وقد تميز مكونة من مقطعين : كي بمعنى ملك ، وكاس أو كاس أو كاس ، هُرب إلى قابوس في المصادر العربية القديمة وقد كتبت أحياناً كيكاس ، وهو ابن كيغاد في الشاهنامة . انظر الشاهنامة للمرة ١ : ١٠٤ - ١٠٦ ، الحاشية بقلم هزام ، وانظر الآثار الباقية للبيروني ص ١٠٤ ، وتاريخ الرسل للطبري ١ : ٥٠٨ . والغرر ص ١٥٥ - ١٦٣ .

٣٧ - راجع هزام مداخل الشاهنامة : ص ٣١ ، وروج الذهب ١ : ١٢٢ وما بعدها ، ص ٤٢٢ - ٤٣٠ .

٣٨ - تكرر الفردوسي هذه الرحلة مرتين ، مرة مع رسم ، وأخرى مع أسفنديار ، عندما انطلق لفتح روين دز (أي القلعة الصفرة) وإخلاق اختيه من الأسر وقتل ارجاسب ، انظر الشاهنامة للمرة ١ : ٣٤١ - ٣٥١ . ومن هنا نفهم كيف اختلط الأمر على مؤلف سيرة فيروز شاه عندما أطلق على الساحرة ، اسم صفراء وعمل الجزيرة التي تمارس فيها سحرها باسم الجزيرة البيضاء ، وما أكثر ما يختلط ... عليه الأمر فاسم الملك عنده هي أسياه بلادهم أو العكس .

٧ - رستم يأمر صعلوكا اعترض طريقه ، وجعله دليلا له إلى أرض مازندران نظير أن يكافئه بحكمها بعد مقتل ملكها .

٨ - رستم يتمكن من الوصول إلى الجني أو العفريت الأبيض ، ويقتله ، ويخْلَص كيكائوس .

٩ - كيكائوس يسترد بصره بعد شراب سحري يقدمه له رستم ، حصل عليه من كبد الجني الأبيض . ويستجمع جيشه من جديد ويتوجه - هو ورستم - لمحاربة ملكها الشرير ، وقتله ، وفتح المدينة ، ثم يعهد بحكمها إلى هذا الأسير الدليل (الصعلوك) وفاء بوعده رستم له ، ولكن بعد أن اطمأن كيكائوس إلى حسن سيرته ، ورضاء الرعية عنه ، وتوصيته بالعدل .

١٠ - بعد الانتهاء من فتح المدينة ورفع العلم الفارسي عليها ، وقبل أهلها دفع الجزية والخراج للفرس ، يتوجه كيكائوس وجيشه ، ورستم عائدتين إلى بلاد فارس (٣٩) .
(الشاهنامه ١ : ١٠٨ - ١١٩) .

٧ - وصول رسالة من فيروز شاه إلى أبيه الملك ضاراب يخبره فيها بما حل به ، ويعتدل إليه عن عصيان نصيحته ، ويطلب نجده .

٨ - الملك ضاراب يبعث بأمهر عياريه - بهروز - للسعي في خلاص فيروز ، ويأمر الجيش بالتحرك لتجده .

٩ - بهروز ، بعد مخاطرات ومغامرات مدهشة يتمكن من الوصول إلى الساحرة ، وقتلها - بعد أن أغراها بالزواج ، وبعد أن نجح في مواجهة الصور الكثيرة التي تشكلت فيها لاختبار نواياه ، مثل صورة أسد وتنين ... ثم خلص فيروز شاه واستولى على كنوزها وأسلحتها ، ومن بينها شراب سحري .

١٠ - فيروز شاه يسترد صحته على أثر تناوله الشراب السحري . ويعمل على تجميع جيشه من جديد . ويشرع هو وبهروز في تحرير الجزيرة أو المدينة البيضاء التي كان يحكمها أحد أبناء الملك المقتول ، ثم يعهد بحكمها أيضا ، إلى السجبان ، أو الصعلوك ، كما كان معروفا بين قومه - نظير قيامه بدور الدليل أو المرشد إليها . وذلك بعد أن اطمأن فيروز إلى حسن سيرته ، ورضاء الرعية عنه ، وتوصيته بالعدل .

١١ - بعد الانتهاء من فتح هذه المدينة ورفع العلم الفارسي عليها ، وقبل أهلها دفع الجزية والخراج للفرس ، يشرع فيروز يغادرها - ومعه جيشه ، وبهروز عائدتين إلى بلاد اليمن .
(السيرة ١ : ١١٧ - ٢١٥) ع

٣٩ - انظر أيضا وقائع رستم لفتح الجبل الأبيض أو القلعة البيضاء في الشاهنامه المخرية ١ : ٧٨ حاشية عزام .

ثانيا : حروب فيروز في بلاد اليمن

ثانيا : حروب كيكائوس في بلاد هماوران (حمير)

(ومصر والبربر وبلاد الروم)

- ١ - وصول الملك ضاراب - على رأس جيش كبير - إلى ملك اليمن واسمه « سرور » لزواج فيروز من عين الحياة .
- ٢ - ملك اليمن يستشير كبار أعوانه ووزرائه ، فيوافق معظمهم ، إلا أن كبير ووزرائه - عنصر الشر في السيرة - ينجح في إقناع الملك برفض هذا الزواج ، برغم موافقة عين الحياة .
- ٣ - الملك ضاراب يعلن الحرب ، ويتمكن جيوشه - بقيادة فيلنورين رستم زاد - من هزيمة ملك اليمن .
- ٤ - ملك اليمن ينسحب بجيشه إلى ما وراء أسوار المدينة .
- ٥ - ملك اليمن - بناء على اقتراح كبير ووزرائه - يطلب الهدنة ، حتى يتمكن من طلب نجدة عسكرية من ملك مصر وملك البربر (الحبشي) فيبعث كلاهما بجيش جرار لنصرة ملك اليمن .
- ٦ - ملك اليمن - بعد وصول النجدة - يعلن الحرب على الملك ضاراب ، ويتمكن من هزيمته ، حتى كاد يقع في الأسر ، لولا وصول فيروز شاه بجيشه .
- ٧ - فيروز شاه يقود الحرب ، ويتمكن من هزيمة جيوش اليمن والبربر ومصر ، بعد حروب ضارية .
- ٨ - سقوط اليمن في أيدي الفرس .
- ٩ - الملك ضاراب - صاحب القرار السياسي - يمهّد بحكم اليمن إلى الشاه سليم ، شرطة الدخول في طاعته ، ودفع الجزية والخراج ، ورفع العلم الفارسي .
- ١ - كيكائوس يعلن الحرب على ملك اليمن ، واسمه « سرو » بعد أن فشلت المفاوضات بينها ورفض الملك اليمني لشروط الملك الفارسي .
- ٢ - جيوش الفرس تتمكن من هزيمة ملك اليمن .
- ٣ - ملك اليمن يبادر بطلب الصلح لقاء خراج كبير يدفعه للفرس .
- ٤ - ملك الفرس يطعم في الزواج من سودابة الجميلة بنت ملك اليمن ، وقد وقع في عشقها بعد أن وصفها له بعض أعيان حضرته .
- ٥ - ملك اليمن يستشير أعيان مملكته ووزرائه ، ليرفض معظمهم ، ولكن ملك اليمن - مضطراً - يوافق ، بعد طول تردد عندما أعلنت سودابة موافقتها على الزواج من ملك الفرس (وهي المعجبة ببطلونه وسلطانه العريض) .
- ٦ - بعد أن تم الزواج ، ملك اليمن يدعو كيكائوس لزيارته في عاصمة ملكه ، فلقى الدعوة برغم تحذير سودابة له من غدر أبيها .
- ٧ - ملك اليمن يتنبأ الفرصة ، بالتعاون مع ملك البربر الأفارقة ، وكان متواطئاً معه ، فيلقي القبض على كيكائوس ويودعه السجن .
- ٨ - وفاة سودابة لزوجها ، فلم تخل عنه في محبته . وأدانت موقف أبيها غير الشريف .
- ٩ - مجيء جيش فارسي - بقيادة رستم - خلاص الملك كيكائوس .

- ١٠ - الملك ضاراب بكافي بهروز العيار ، فيقطع عليه القطن ، ويغرق عليه الأموال ويجعله «مقدم» عياري بلاد الفرس .
- ١١ - الشاه سرور ، ملك اليمن ، ووزيره ، يرغمان عين الحياة ، على الحرب معها إلى مصر ، طلباً لحماية ملكها .
(السيرة ١ : ٢١٦ - ٤٠٨)
(السيرة ٢ : ٥ - ٤١)
- ١٢ - ملك اليمن - بناء على رأي كبير وزرائه وصاحب رأيه - يبحث في طلب نجدة عسكرية من ملك البربر الأفارقة ومن ملك مصر ، فجاء كلاهما على رأس جيش ضخم .
- ١٣ - رستم يتمكن من هزيمة الجيوش الثلاثة ويأسر ملك البربر ، وملك مصر . فاستسلم ملك اليمن ، وأطلق سراح كيكائوس الذي استولى على عرش اليمن ، وانضمت اليه الجيوش الثلاثة .
- ١٤ - دخول اليمن وبلاد البربر ومصر في طاعة الفرس ورفع العلم الفارسي ودفع الخراج^(٤٠) .
- ١٥ - جيوش الفرس ، تساعد على جيوش مصر والبربر واليمن ، تتوجه بقيادة رستم وكيكاوس لمحاربة قيصر الروم وهزيمته وإجباره على دفع الجزية والخراج معاً .
- ١٦ - رجوع كيكائوس إلى عاصمة ملكه في بلاد فارس ، بعد أن دانت له الملوك ، وطابت له الدنيا ، بفضل رستم بن دستان .
- ١٧ - كيكائوس يعترف بفضل رستم وبسالته ، فيقطع عليه القطن ويخلى عليه الأموال ، وولاء «هلوانية العالم» .
(الشاهنامه ١ : ١١٩ - ١٢٩)

٤٠ - كيكائوس ، هو نفسه كامبوزيا أو كامبوجيه ، الذي فتح الفرس مصر في عهده سنة ٥٢٦م (أحد كمال : ٣٥٠٠ عام من عمر إيران ص ١٢٥ - ١٢٦) .

ثالثا : فتح مصر

أشارت الشاهنامة إلى حرب المصريين في الفترة السابقة غير أن مؤلف سيرة فيروز شاه ، قد أضاف إليها عددا آخر من العناصر التي وردت في الشاهنامة في مواضع أخرى ، نشير إليها فيما يلي :

١ - قصة تجهيز دستان (زال) بلثمان أبيه سام (= فيلوزود) وإرساله في تابوت ليدفن في أرض إيران . (ش ١ : ٨٤ - ٨٧) .

٢ - وصف الخندق المائي ، مستمد من حصار الأيرانيين لمدينة حلب وخندقها المائي الضخم ، عند خروج كسرى أنوشروان لمحاربة قيصر الروم . (ش ٢ : ١٦٣) .

٣ - معظم العناصر التكوينية لقصة عشق مصفر شاه وطوران تحت مأخوذة من قصة عشق منيزه وبيزن في الشاهنامة (١ : ٢٣٨ - ٢٥٠) وبطل الخلاص فيها رستم .

٤ - بهزاد في الشاهنامة اسم لفرس ملحمي هو فرس سياوخش ، ومن أخص خصائصه قطع النهر الواسع ، وهو الوحيد القادر على ذلك ، وقد استطاع كيهنخسرو بن سياوخش أن يقطع به نهر جيحون هربا من ملاحقة آفر سياه له وكذلك كان رخش جواد رستم الملحمي . (ش ١ : ١٩٥ - ١٩٦) .

٥ - قصة فتح الاسكندرية ماثلة تماماً لوقائع قصة سابور في فتح قلعة الحضر ، وكان ملكها الضيبن ابن معاوية ، وبعد طول حصار ، يتمكن سابور من اختراقها بسبب خيانة النضيرة بنت الضيبن لأبيها ، بعد أن وقعت في عشق سابور واشترطت عليه أن يتزوجها ، ويقتل أباه . وقد تكررت هذه القصة في الشاهنامة المعربة مرتين ، مرة

ثالثا : حرب المصريين (أو فتح مصر)

١ - مطاردة الفرس للملك اليمن من أجل عين الحياة .

٢ - إعلان الحرب على ملك مصر ، بعد وصول قوات فارسية جديدة بقيادة بهزاد بن فيلوزود وكان يضارع فيروز في القوة والبطولة .

٣ - المصريون يهزمون الفرس - في غيبة فيروز - ويقتلون فيلوزود ، قائد جيوش الملك ضاراب .

٤ - بهزاد يعيد جيشان أبيه إلى إيران .

٥ - فيروز يعلن الحرب ، بقيادته ، ويتمكن من دحر جيوش المصريين والجيوش التي جاءت لنصرتهم أو التابعة لهم (مثل جيش ملك الاسكندرية ، وصاحب دمشق ، وصاحب حلب ، وصاحب ملطية) .

- ملك مصر يطلب النجدة من قيصر الروم ، ويأمر جيوشه بالانسحاب للدفاع عن العاصمة .

٦ - ملك مصر يعلن حرب السحر ، ريثما تصله نجدة القيصر . وكادت حرب السحر تنجح في إلحاق الهزيمة بجيوش الفرس ، لولا أن تمكن بهروز العيار من مقتل كبير السحرة .

٧ - في أثناء حرب السحر يتمكن المصريون من أسر الملك الفارسي مصفر شاه الذي تقع في عشقه الأميرة طوران تحت بنت ملك مصر . وتكون قصة عشق جديدة ، تنتهي بإلقاء مصفر شاه في سجن العفاريث حتى يتم خلاصه على يد فيروز وبهروز .

٨ - فيروز شاه يتمكن من إلحاق الهزيمة بالجيوش المصرية والرومية معاً ، ويجبرهما على الانسحاب .

٩ - يتمكن ملك مصر ، من أسر بعض أبطال الفرس .

برواية البنداري ومرة برواية الفردوسي
(ش ٢ : ٥٨ - ٥٩ ، ٦٤) .

٦ - تمثال مغامرات رستم في بلاد مازندران ، وفيها
تمكن من هزيمة جيوش الجبن ، وقتل ملكها الجني
العملاق الموكل بحفظها « سبيزديو » الذي حوفا
إلى مدينة للضباب والظلام عندما وطأها جيوش
كيكاوس .
(ش ١ : ١١٣ - ١١٤) .

١٠ - ومنهم بهزاد - عند انسحاب جيوشه إلى داخل
العاصمة للاحتواء بأسوارها المنيعه ، والخنديق
المائي المحيط بها والذي يستعصى على العدو
عبوره .

١١ - بهزاد يتمكن من الحصول على جواده الملحمي
(وهو من خيول البحر) أثناء الأسر ، فيكون
ذلك سبباً لخلاصه ، إذ يتمكن بواسطته من قطع
البحر (النيل) وملك مصر في دهشة من أمره ،
وقد عجز عن ملاحقته .

١٢ - سقوط مصر بسبب خيانة بعض العناصر
الأجنبية .

١٣ - فرار ملك مصر وملك اليمن ووزيره الشرير طلباً
لحماية قيص الروم .

١٤ - انسحاب صاحب دمشق بجيشه ومعه بعض
الأسرى من الفرس مثل الملك بهمنزا رقا .

١٥ - انسحاب ملك الاسكندرية إلى مدينته الحصينة ،
ومعه بعض الأسرى مثل الملك خورشيد شاه
الذي تقع في عشقه الأميرة « كومنندان » بنت ملك
الاسكندرية . فيضطر الفرس إلى الذهاب لفتح
الاسكندرية وخلص خورشيد شاه ويطول
حصارهم لها دون جدوى ، ولكنها - في نهاية
الأمر - تسقط ، نتيجة خيانة كومنندان التي باعت
أباها من أجل هواها شريطة أن يتزوجها خورشيد
شاه .

١٦ - فيروز يتوجه بعد ذلك لفتح جزيرة الضباب
والظلام بعد حرب ضارية مع جيوش الجبن ،
تمكن خلالها فيروز من قتل ملك الجبن . ذلك
المارد العملاق الموكل بحفظ الجزيرة . وبذلك
دانت لغيروز الإنس والجبن جميعاً .

(السيرة ٢ : ٤٢ - ٣٩٩) .

(السيرة ٣ : ٥ - ٩) .

رابعاً : حروب الفرس في بلاد الروم :

١ - أشارت الشاهنامة في الفقرة السابقة إلى حرب كيكافوس في بلاد الروم ، ولكن مؤلف فيروز شاه أضاف إليها عدداً من الوقائع الأخرى أشهرها الوقائع والحروب التي وقعت بين كيكافوس وأفراسياب التوراني ومقدورنا تحديد العناصر التي أخذها مؤلف فيروز شاه من الشاهنامة على النحو التالي .

٢ - كسرى أنوشروان يستولي على دمشق وحلب وملطية وأنطاكية وهو في طريقه إلى بلاد الروم المنتصرة لمحاربة القيص ، وكانت هذه المدن تابعة له (ش ٢ : ١٢٦ - ١٢٩) .

٣ - كيكافوس (= داراب) يعلن الحرب على أفراسياب التوراني ويوقع به الهزائم الكبرى .

٤ - قائد أفراسياب يلجأ إلى حرب السحر ، فانزيم الفرس واحتلوا بالجلال القريبة مدة من الزمان ، حتى تمكنوا من القضاء على سحر السحرة ، ولكن بعد أيام عصيبة^(١) . (ش ١ : ١٩٩ - ٢٣٣ ، ٢٥٠ - ٢٨١) .

٥ - يعاود الفرس انتصاراتهم الساحقة على أفراسياب وتصبح عاصمة بلاده وشيكة السقوط ، بعد حصار طويل .

٦ - بطل هذه الانتصارات الفارسية - بغير منازع هو رستم .

رابعاً : حروب فيروز في بلاد الروم :

١ - تتوجه جيوش الفرس - ومعها جيوش من مصر واليمن والبربر والسودان ، إلى بلاد الروم المنتصرة ، لمطاردة ملك اليمن ووزيره الشرير ، والغور بعين الحياة .

٢ - في الطريق لمحاربة القيص ، يستولي الفرس على دمشق وحلب وأنطاكية وملطية ، وكانت تابعة لقيصر الروم .

٣ - قيصر الروم يرفض تسليم ملك اليمن ، طمعاً في عين الحياة .

٤ - الفرس يعلنون الحرب على قيصر الروم ، ويوقعون الهزائم الكبرى بجيوش الروم ، فتسحب إلى داخل البلاد .

٥ - القيصر يلجأ إلى حرب السحر ، فانزيم الإيرانيون واحتلوا بالجلال مدة من الزمان ، حتى تمكنوا من القضاء على سحر السحرة ، ولكن بعد أيام عصيبة .

٦ - يعاود الفرس تحقيق انتصاراتهم العسكرية الباهرة على القيص ، وتصبح عاصمة بلاده وشيكة السقوط ، بعد حصار طويل - كان بطل هذه الانتصارات الفارسية - بغير منازع - هو بهزاد .

الملك ضارب يكا في بهزاد ، فعهد إليه بيهلوانية تحت بلاد إيران ، وأستأذناً لبهلوانية المسالك الفارسية مكان أبيه فيلوزد من رستم زاد وخلع عليه القباء الأخضر . وما لبث أن رفعه إلى رتبة الملوك ، تقديرًا لدوره هذه العائلة الرستمية في حماية العرش الإيراني ، وتحقيق المجد له .

(س ٣ : ١٤١ ، ٤ : ٤٤٥) .

٤١ - إذا أخذنا برأي البيهري (الآثار الباقية ص ١٠٤ - ١١٠) الذي يقول : إن كيكافوس هو كورش ، وإن كورش هو داراب ، فإن مؤلف سيرة فيروز شاه يكون قد نقل الحوادث هنا نقلًا حرفيًا (أي حتى دون تغيير الأسماء) ولكنه أضاف على هذه الأحداث وقائع الحروب التي دارت بين قيصر الترك - بعد ميلاد السيد المسيح - وبين ملوكه وبيروم جويين في عهد هرمزد الساساني ، وهي الوقائع التي شارك فيها كيكافوس وبيروم في الشاهنامة (٢ : ١٧٦ - ١٨٦) .

- ٧ - سبقت الإشارة إلى مكافأة كيكائوس لرستم بعد انتصاراته الباهرة على جيوش الروم ، فوله بهلوانية تحت بلاده ، ورفعته - عقب انتصاراته على أفراسياب إلى رتبة بهلوانية العالم ، وعهد اليه بحكم ممالك نيم روز (مملكة سيستان وزولستان) بعد موت أبيه زال ، تكريماً لدور الأسرة الرستمية في تحقيق أجداد العرش الإيراني وحمايته .
- (راجع أيضاً ش ١ : ٥٤ ، ح ش ١ : ١١٩ ، ١٢٧) .
- ٨ - هذا العنصر ، صدى للصراع الذي نشب بين الأخوين كشتاسب وزرير ، عندما عهد أبوهوم الملك لهراسب بالملك إلى البطل زرير دون أخيه الأكبر كشتاسب ، فكان أن غضب ، وهرب تحت جنح الظلام إلى بلاد الروم تحت اسم مستعار هو فرخ زاد - وحارب إلى جانبه ضد الفرس .
- ٩ - زرير يمتنع عن محاربة أخيه ، ويمتنع غضبه ، ويصلح بينه وبين أبيه الملك لهراسب ، الذي عفا عنه ، وعهد اليه بتنصيبه في الملك . (ش ١ : ٣٠٩ - ٣٢٢) .
- ١٠ - استئناف الحرب بين الفرس والروم .
- ١١ - أفراسياب يستنجد بخاقان الصين الذي يبعث بجيش جرار بقيادة بهلوان تحت بلاده الأول .
- ١٢ - انتصار الفرس واستيلاؤهم على عاصمة الروم ، بعد مقتل أفراسياب ، ومقتل قائد جيش خاقان الصين .
- ١٣ - قصة زواج فيروز بامراتين ، هما جهان ، وعين الحياة ، عاكاة أو عودة إلى قصة خسرو برويز وشيرين من جديد . . فقد اضطرب برويز إلى
- ٧ - أثار هذا الأمر حقد فرخو زاد الأخ الأكبر لبهزاد بنفس عليه مكانته ، فكان أن طعنه في الظلام ثم هرب إلى بلاد الروم ، وحارب إلى جانبهم ضد الفرس .
- ٨ - بهزاد يمتنع عن حرب أخيه ، ويمتنع غضبه ، ويصلح بينه وبين الملك ضاراب الذي عفا عنه ورفعته إلى رتبة الملوكية وأقطعه جزءاً ضخماً من بلاد فارس ، يكون ملكاً عليه .
- ٩ - استئناف الحرب بين الفرس والروم .
- ١٠ - ملك الروم يستنجد بخاقان الصين الذي يبعث إليه بجيش جرار ، وبخبرة أبطاله وقواده .
- ١١ - انتصار الفرس وسقوط عاصمة الفرس ، ومقتله ، ومقتل ملك مصر ، ومقتل كبار قادة جيش الخاقان .
- ١٢ - حصول الفرس على « عين الحياة » في موقف درامي دال .
- ١٣ - الغاء القبض على الوزير البغني - رمز الشر في السيرة - وإعدامه .
- ١٤ - استسلام ملك اليمن أخيراً . وقبوله الصلح مع الفرس ، فأعادوه إلى عرش اليمن ، شريطة أن يبارك زواج فيروز من عين الحياة ، فلم يجد بداً من الموافقة بعد أن أدرك عجزه عن تحقيق أي نصر عسكري على الفرس .
- ١٥ - أخيراً يحتفل الفرس بانتصاراتهم القومية ، وتقام الأعراس الجماعية لزفاف المشاق من الملوك والفرسان الإيرانيين (راجع : قصص العشق في السيرة فقرة رقم ٥ - ب من هذا البحث) .
- ويأتي على رأس هذه الأعراس : عرس فيروز شاه بطل السيرة في بلاد الروم .
- ومن الجدير بالذكر أن زفاف عين الحياة على فيروز شاه يتم تأجيله ، ربما يتزوج من امرأة غيرها هي الجنية جهان ، وفاء للوعد كان قد قطعه على نفسه - مفضطراً - لأختها الملكة ، طمعاً في نصرهما عسكرياً له أثناء حروبه في جزيرة الضباب

الزواج - أول مرة - من مريم بنت قبصر الروم ، نظير مساعدة القيصير العسكرية له . فلما استرد عرش بلاده ، أعاد صلته العاطفية القديمة بشيرين . وعلمت بذلك مريم ، فأصابها الكمد وماتت فجأة . فشعر بـروز بأن هماً عظيماً قد انزعج عن كاهله ، ويادر فحقق حلمه القديم بالزواج من شيرين ، وجعلها سيدة نساء فارس ، على الرغم من أنها من أصول غير فارسية .
(ش ٢ : ٢٣٦ - ٢٣٩) .

١٤ - يماثل هذا الدور الديني لفيروز دور اسفنديار بطل الدين الزرادشتي (الذي يدعو إلى التوحيد) في الشاهنامة عندما عهد إليه أبوه الملك كُشاسب بقيادة جيوش إيران إبان مرحلة الحروب الدينية ، وفيها أصبح اسفنديار بطل الدين بغير منازع .
(ش ١ : ٢١٥ - ٢٣٠ ، ش ٢ : ٢٨٢ - ٢٩٨) .

والظلام (في بحر الروم) غير أن جهان سرعان ما تدرك أنه لا مكان لها في قلب فيروز شاه المتعلق بحب عين الحياة ، فتسحب من حياته في صمت إلى غير عودة ، ويشعر فيروز أن هماً عظيماً قد انزعج عن قلبه ، فيتزوج من عين الحياة ، وتحقق عندئذ أقصى آمانيه وأعظم أحلامه التي انتظرها طويلاً ، وقضى الشطر الأكبر من حياته في الحروب ، من أجل الفوز بها .

- ١٦ - عودة الملك ضاراب - تصحبه عين الحياة إلى عاصمة بلاده .
١٧ - الملك ضاراب يعهد بحكم بلاد الروم إلى الشاه سليم^(٤٢) .
١٨ - عودة معظم القوات المصرية والبيمنية والسودانية والشامية إلى أوطانها .
١٩ - هنا تنتهي الحروب القومية في السيرة ، بعد أن تمكن فيروز شاه من تحقيق السيادة السياسية لبلاده وجاء زواجه من عين الحياة ، الأميرة العربية ، تنويجاً لها ورمزاً دالاً عليها . وقد أصبح فيروز - بسببها - بطل إيران القومي .
٢٠ - تدخل سيرة فيروز شاه بعد ذلك مرحلة أخرى جديدة من حياة يظلمها هي مرحلة الجهاد الديني ، أو الحروب الدينية^(٤٣) ، حين عهد إليه أبوه الملك ضاراب بقيادة جيوش إيران ، لنشر دين - الجيد ، وفيها يصبح فيروز بطل إيران الديني ، بغير منازع .
(السيرة ٣ : ٩ - ٤٠٣) .

٤٢ - الشاه سليم (مسلم في الشاهنامة) نائب الملك ضاراب في حكم اليمن - منذ بدأت الحروب ، يكافأ بعد نهايتها بملك بلاد الروم ملكاً مستقلاً خالصاً له ولأولاده من بعده ، وقدم له التاج القيصري « على حد تعبير السيرة » . وهذا امر يذكرنا على الفور بالملك الفريوني الذي عهد - في الشاهنامة - إلى ولده سلم بحكم بلاد الترك بعد أن زوجه عترة من بنت ملك اليمن أيضاً ، راجع الشاهنامة ١ : ٣٧ - ٤٢ وعاشية عزام رقم ٤٢ ص .

٤٣ - استغرق هذه الحروب ذات الطابع السياسي ثماني سنوات في السيرة ، على حين تستغرق الحروب الدينية التالية بضعاً وعشرين عاماً ويتجلى فيها فيروز بطلاً دينياً من الطراز الأول .

ومن المعروف أن البطل للحمي في السيرة الشعبية لا يتسبم ذروة البطولة للمحمية إلا إذا اشهر سيفه في سبيل الدين . انظر : محمد رجب التجار - أبو زيد الهلالي ص ١٠٣ - ١٠٤ .

ب - الحروب الدينية

خامساً : حروب فيروز في بلاد الصين :
(الصين) :
.....

- ١ - الملك خساراب يدعو ولده فيروز للجهاد الديني ،
ويأمره بالتوجه إلى ملك الصين^(٤٥) ، ليدعوه إلى
الدخول في دين التوحيد (الفارسي) وهدم معابد
النيران (؟) وترك عبادة الأوثان .
- ٢ - تبادل رسائل الوعيد والتهديد بين فيروز شاه
وجهان ملك الصين « الساموي »^(٤٦) .
- ٣ - جيوش الفرس ، وهي في طريقها لمحاربة ملك
الصين - تتمكن - بفضل هزاد - من فتح مدينة
السرور^(٤٧) ، ودخول صاحبها الملك عجيب في
دين التوحيد الفارسي .
- ٤ - نشوب الحرب بين فيروز شاه وجيوش الصين
وهزيمة ملك الصين .
- ٥ - ملك الصين يلجأ إلى حرب السحر ، مستعيناً
بصاحب قلعة سوسان الجني ، وأمه الساحرة .
فتحقيق الهزيمة بالفرس ، حتى يتمكنوا من قتل
السحرة والاستيلاء على قلعة سوسان شهر ، وما
فيها من كنوز .
- ٦ - انتصار الفرس على جيش الصين ، فأمر ملكهم
بالانسحاب إلى ما وراء أسوار عاصمته ،
فحاصرها الفرس طويلاً .

٤٤ - كُتُشْتاسب هو نفسه الملك داراب ، راجع الشاهنامه : ١ : ٣٣٢ - حاشية هوام ومصادر النقل هناك .
٤٥ - يقصد بالصين هنا بلاد التورانيين ، كما في الشاهنامه : بلاد الصين والترك ، وعاصمتها بيكند (وهي في الأصل مدينة كندز) في السيرة ،
وهي البلاد أو الأقليم الواقع بين نهري جيحون وسيحون ، ويسمى عند العرب ، بلاد ما وراء النهر .
٤٦ - يرسم القاص شخصية ملك الصين في صورة الملك الآله الذي يعيش في قبة مساوية عازلة ، وقد تكررت هذه الصورة في سيرة حمزة
العرب ، ويبدو أن مصدرها هو الفهم الخاطيء للقب ملك الصين الشائع وهو « ابن الساء » أو فوق البشر انظر سيرة فيروز شاه : ٣ : ٣٩٣ -
٣٩٥ ، ٤ : ٥ - ٧ . انظر أيضاً مروج الذهب : ١ : ١٥٣ - ١٥٤ ، ٢ : ٢٣١ .
٤٧ - انظر مروج الذهب : ١ : ٢١٥ ومعجم البلدان للحموي : المواد سرور ، سرير : ٣ : ٢١٧ - ٢١٩ (دار صادر ، بيروت ، ١٩٧٧) .

٧ - رستم أثناء مطاردته لأفراسياب في أرض الصين يتمكن من فتح قلعة تنك دز الحصينة والاستيلاء على كنوزها الضخمة . (ش ١ : ٢٨٥ - ٢٩٢) .

٨ - نقلت حرب السحر هنا من تلك التي قام بها ساو شاه في وقعة بهرام جوين ، عندما استعان الخاقان بالسحرة « فسحروا أعين الإيرانيين وخيلوا لهم سحاباً أسود يمطر عليهم بشأبيب النبال » . وفيها تمكن الإيرانيون بفضل عيار برويز الأول ، ويدعى خراذ بن برزين (هو نفسه بهروز) من قتل كبير السحرة والخابقان ، وهزيمة جيشه ، كما هزموا ملوك الأطراف أيضاً ، وعلى رأسهم شنكل ملك الهند . واستيلائهم على بلاد الخاقان .

٩ - في هذه الحروب يلعب دوراً بطولياً يعادل دور اسفنديار ان لم يبرزه في بعض المواقع .

(ش ٢ : ١٧٦ - ١٨٦ ، ٢ : ٢٢١ - ٢٢٩) .

١٠ - في حرب كسرى أنوشروان مع خاقان الصين ينتهي القتال بينها بالتصالح ، شريطة أن يوافق الخاقان على زواج ابنته الجميلة - كاشمس - من أنوشروان .

(ش ٢ : ١٤١ - ١٤٧) .

١١ - وقد وافقت أمها خاتون على هذا الزواج الذي تبنا له المنجمون بأنه سيؤدي إلى ميلاد ولد يملك الأرض ، ويختص بالثامن من أكابر ايران وتوران .

(ش ٢ : ١٤٥) .

٧ - ملك الصين يلجأ ثانية إلى حرب السحر ، فيتمكن سحرته من هزيمة الفرس وأسر أبطاهم ، ومحاصرة جندهم في الجبال ، وإحاطته بنمام أسود يمطر ناراً وكبريتاً حتى كاد يقضي على الفرس نهائياً لولا أن نجح بهروز - عيار الفرس الأول أو بالأحرى عيار فيروز - في قتل السحرة ، وإبطال سحرهم قبيل وصول نجدة عسكرية بقيادة جيل الأبناء ، وعلى رأسهم الملك بهمن بن فيروز شاه ، فترجع كفة الفرس من جديد ، ولا سيما بعد قضائهم على السحرة .

٨ - ملك الصين يستنجد بالملك شنكل ملك الهند .

٩ - هزيمة ملك الصين ، وسقوط عاصمة بلاده في أيدي الفرس .

١٠ - في هذه الحروب يلعب بهزاد دوراً بطولياً لا يقل عن دور فيروز شاه إن لم يفقه في بعض المعارك .

١١ - الملك بهمن بن فيروز يقع في عشق « شمس » بنت ملك الصين ، (وهي هنا رمز السيادة الدينية) المصادل أو الموازي لعين الحياة ، رمز السيادة القومية ، وامتداد لها . وهما رمزان متكاملان ، أو وجهان لعملة واحدة هي السيادة الإيرانية ، بشقيها القومي والديني ومن هنا قال مؤلف السيرة « فما شمس إلا عين الحياة ، وما عين الحياة إلا شمس » .

١٢ - مصالحة ملك الصين وإعادته إلى عرش بلاده « بعد أن أطاع الفرس على عبادة الله » وسوافقته على زواج شمس من بهمن .

١٣ - المنجمون يتنبأون لهذا الزواج بأنه سوف ينتج عنه ميلاد ساسان البطل العظيم الذي ترتفع في عهده دولة إيران ارتفاعاً مشهوداً .

(السيرة ٣ : ٤٠٣ - ٤١٥) .

(السيرة ٤ : ٥ - ٢٨٦) .

سادساً : حروب فيروز في بلاد الهند :

- ١ - ملك الهند شنكل يعلن الحرب على فيروز شاه حتى يحول دون زواج بهمن من شمس ، وينتقم لهزيمته أمام الفرس في حرب الصين .
 - ٢ - جيوش إيران تنزل هزيمة منكرة بجيوش الهند .
 - ٣ - ملك الهند يلجأ إلى حرب السحر ، ويتمكن من هزيمة الفرس وأسر أبطالهم .
 - ٤ - قتل السحرة ، وانتصار الفرس وهزيمة الهند ، وقتل الملك شنكل . ونشر دين التوحيد في بلاده ، بعد أن كان أهلها يعبدون الأصنام والتماثيل .
- (السيرة : ٤ : ٢٨٧ - ٣٣٧) .

سابعاً : حروب فيروز لتحرير إيران (أو الهجوم المضاد)

- ١ - في غيبة الجيوش الفارسية بقيادة فيروز وبهمن في حرب الصين ، بعيدة عن إيران ، ينتهز أعداء الفرس وأصحاب الثارات الفرصة للقيام بهجوم مضاد على إيران ، وهزيمة الحاميات المحدودة ، وسقوط العاصمة ، وأسر الملك ضاراب ، وعين الحياة .
 - وكان قائد هذا الهجوم المضاد هوروز بن كندहार ملك كشمير العجم ، الذي أعلن التمرد والعصيان والخروج عن طاعة الملك ضاراب ، وراح يشن بمساعدة ملك الأحياس - الحرب عليه طمعاً في الاستئثار بعين الحياة .
 - ٢ - وصول فيروز شاه والملك بهمن لإنقاذ عين الحياة والملك ضاراب ، وسائر السبايا .
 - ٣ - قتل الملك كندहार ، وولده الملك روز ، وإعادة كشمير العجم لسلطان الفرس ثانية .
- (السيرة : ٤ : ٣٣٧ - ٤٠٦) .

سادساً : حرب الهند :

- ١ - وقائع الحروب بين الإيرانيين ، وملك الهند شنكل ، منقولة من الشاهنامه دون تغيير يذكر . وكان شنكل وثنياً ، ويعبد وقومه الأصنام والتماثيل .
- (ش : ١ : ٢٢٧ - ٢٢٨ ، ٢ : ٩٢ : ١٠٥) .

سابعاً : حرب التحرير -

- حرب التحرير في سيرة فيروز شاه ليست إلا صدى للهزائم التي لحقت بالفرس ، أمام أعدائهم الذين تمكنوا من احتلال إيران والاستيلاء على عاصمتها - مراراً - وإذا كانت السيرة قد بررت ذلك ، بنية الأبطال ، خارج الأوطان (أو بغياهم المعنوي) فإن الشاهنامه قد مرت مرور الكرام على مثل هذه الهزائم وهذا أمر طبيعي (لأن الأمم لا تتغنى بهزائمها) ، ومن هذه الهزائم التي ذكرها - على حياء - الفردوسي ما يلي :
- ١ - هزائم الفرس أمام أفراسياب (ش : ١ : ٨٩ - ٩٠) .
 - ٢ - هزائم الفرس أمام أرجاسب خاقان الصين ، وأخوه كهزم والملك شكل أوجكل ، وفيها تمكنوا من الاستيلاء على بلخ ومسى بنتي كشتاسب : هماني ، وبه أفريد ، بعد هزيمة نكراء حلت بالملك كشتاسب .
 - ٣ - تم تحرير إيران وإنقاذ كشتاسب ، وابنته وسائر السبايا على يد ابنه البطل اسفنديار (ش : ١ : ٣٣١ - ٣٤١) .
 - ٤ - راجع أيضاً الهزائم التي حلت بإيران في آخر عهد بسرويسز (ش : ٢ : ٢٤٥ - ٢٤٩ ، ح ش : ٢ : ١٩٨) .

ثامناً : حروب فيروز في بلاد الخيشة :

ثامناً : حروب الفرس في بلاد الخيشة :

- ١ - هذه هي « آخر الحروب » على حد تعبير السيرة (٣٩٦ : ٤) وفيها مضت جيوش إيران إلى بلاد الخيشة الداخلية لإنقاذ الملك بهمن من أسر ملك الأحباش ، ودعوته للدخول في دين التوحيد وترك عبادة التيران .
- ٢ - انتصار الفرس ، وتحقيق الغاية من الحرب .
- ٣ - زواج بهمن من بنت ملك الخيشة ودخوله عليها سرّاً أثناء وجوده في الأسر ، وقد حملت منه . (السيرة ٤ : ٤٠٦ - ٤٢٨) .
- ١ - تكرار لحروب رستم مع ملك البر ، عندما تأمر مع ملك اليمن لأسر كيكاوس .
- ٢ - عنصر الزواج السري - أثناء الأسر - مأخوذ من قصة منيزه وبيزن ، اذ دخل عليها سرّاً ، فعلمت منه مباشرة . (ش ١ : ٢٤١) .

القسم الرابع : النهاية ونبوءات جيل الأحفاد

- ١ - عودة فيروز إلى إيران عودة مظفرة بعد بضعة وثلاثين عاماً من الحروب ، تحقق بسببها أقصى ما تطمح إليه إيران من مجد عسكري ، وسياسي وقومي وديني . وارتفعت الراية الفارسية على بلاد البربر واليمن ومصر والشام والروم والصين والهند والخيشة والسودان ، وغيرها من المدن والممالك والأقاليم .
- ٢ - في أثناء العودة إلى إيران يتزوج بهزاد (= رستم) ولم يكن قد تزوج حتى الآن - من روزا بنت الملك كندهار بعد قصة حب ، وتنجب له ولده رستم زاد الذي سيكون له شأن أي شأن (س ٤ : ٤٤٨) .
- ٣ - بزرجمهر الحكيم ، يصبح وزيراً للملك بهمن - عندما اعتلى عرش إيران - وصاحب رأيه ومشورته .
- ١ - حققت إيران في عهد برويذ أعظم وآخر انتصاراتها وأعجابه - قبل الإسلام - عسكرياً وسياسياً وقومياً ودينياً ، وامتد نفوذها على سائر المعمورة . (ش ٢ : ١٩٧ - ٢٥١) .
- ٢ - في الشاهنامه يتزوج دستان (زال) من بنت ملك كابول ، وتسمى روزابه أي روزا الفاتنة ، بعد قصة حب رائعة^(٤٨) ، وتنجب له رستم أشهر أبطال الشاهنامه (ش ١ : ٥٩ - ٧٨ - ٣٦١ - ٣٦٨) ، وإن كان الأمر قد اختلط على القاص الشعبي في سيرة فيروز شاه ، ربما عن جهل ، وربما عن عمد للتفصيل .
- ٣ - بزرجمهر حكيم فارس يتصل بأنوشروان ، فيقدمه ويصحب صاحب رأيه ومشورته (ش ٢ : ١٣١) .

٤٨ - يرى الثعالبي انها احسن قصص المشاق ، ويذكر ان اسم الزوجة هوروزاوة بنت ملك كابل وقشمبر ، عل نحو ما جاء في سيرة فيروزشاه ايضاً . انظر الفرص ص ٧٣ - ١٠٦ .

- ٤ - نبوة جيل الأحفاد .
- ٤ - ساسان بن بهمن هو في الشاهنامه جد الدولة الساسانية (ش ١ : ٣٦٩ - ٣٧٣) وربما كان واجد شاه هو أردشير بابكان (ش ٢ : ٣٩ - ٤٣ ، ٤٩ - ٥٧) .
- ٥ - آخر عبارة في قصة كيكاوس التي اعتبرناها القصة النواة لسيرة فيروز شاه ، هي : فأقبل إلى خدمته ملوك الأقاليم طامعين وملذعين ، وعادت الأيام إلى ما كانت له عليه في الأول ، واستراح الناس في كنف العدل وظل الأمن وادعين ساكنين » (ش ١ : ١٢٩) .
- ٤ - حق لجيل الأبطال أن يستريح - بعد أن دانت لهم الملوك - وأن يعيش بالنعمة والإقبال والحظ والسعادة . . . وقد غفل عنهم الزمان ، ويارحتهم الحوادث ، وقالت لهم : كونوا بأمان سائين » . (ش ٤ : ٤٤٨) .
- (السيرة : ٤ : ٢٨ - ٤٤٨) .

ملاحظة :

من المعروف تاريخياً أن الإيرانيين يعتقدون أن الملوك الساسانيين هم خلفاء الملوك الكيانيين الشرعيين ومجددو مجدهم وعظمتهم ، ويرون أن أردشير بن بابك رأس الدولة الساسانية واحد من أحفاد ساسان بن بهمن بن اسفنديار بن كشتاسب ، حامي دين زرادشت ونصيره (راجع براون ١ : ١٩٧) وإلى هؤلاء الساسانيين ينتمي بروز ، وهو نفسه فيروز بطل السيرة (آخر الملوك الساسانيين العظام ، والهم أيضاً) .

تنتسب الدولتان ، السامانية والبيوية اللتان تحقق على أيديهما وفي عصرهما (ق ٤ ، ٥ هـ) استقلال إيران بعد الإسلام ، فإن هذا يعني من ناحية فنية بحة أن مؤلف فيروز شاه ، قد أثر لسيرته أن تنتهي بالعود على بدء ، أي إلى ساسان وواجد شاه ، وبذلك يحنث سيرته باستمرار عصر البطولة وتواصل الأجداد الإيرانية على العرب متجاهلاً أمرين على غاية الأهمية :

أحدهما : الحرب من ذكر موقعة ذي قار الجاهلية التي انتصر فيها العرب على الفرس .

الأخرى : الحرب من ذكر الفتح الإسلامي لإيران والذي سبقته سلسلة من ملوك الساسانية النافهين المغرورين .

ملاحظة

الترم الفردوس في شاهنامه بالمرويات التاريخية ولم يشأ أن يحيد عنها ، وما كان ذلك بمقدوره ، فاعترف بأن بروز - وهو نفسه فيروز بطل السيرة - هو آخر الملوك العظام في تاريخ الفرس قبل الإسلام (٥٩٠ - ٦٢٨ م) . ولم يستطع أن ينكر أن هذا الملك التاريخي العظيم قد ضيع ملكه في آخر حياته ، وأن يلقي مصرعه ، في نهاية أسيرة وخزيرة ، بيد ابنه شيرويه الطامع في عرش إيران ، ولكنه لم يلبث أن قتل هو الآخر ، وتولى بعده عدد من الملوك الضعفاء ، الجنباء ، حتى كان الفتح العربي وهو حدث لم يستحق من الفردوسي إلا ثلاثة أسطر بالتحديد ، أشار فيها إلى انتهاء أمر ملوك العجم ، وصعود نجم العرب (ش ٢ : ٢٧٤) كما أن الفردوسي تجاهل تماماً ذكر موقعه ذي قار .

بعد هذه الجولة المقارنة الطويلة بين سيرة فيروز شاه والشاهنامه ، قد يتساءل أحدنا : ولماذا لا يكون القاص الشعبي الفارسي الذي أنشأ فيروز شاه ، قد اعتمد على مصادر أخرى غير الشاهنامه من بين هذه المصادر المدونة الدالة أو الروايات الشفوية الشائعة في عصره ، وقبل عصره ؟ وهو تساؤل وارد عند الباحث ، ولا يستبعد ، ولديه بعض الشواهد التي ترجح هذا الرأي ، ولكنها لا تؤكد في كثير من الثقة ، ولا سيما إذا عرفنا أن مترجمات ابن المقفع (١٤٢ هـ / ٧٥٩ م) من البهلوية القديمة إلى العربية عن « سير ملوك الفرس » كانت ذاتة متداولة بين العرب والفرس حتى القرن الرابع الهجري ، وخصوصا كتابه الدائع « خدای نامه » أو خوتای نامك (= شاهنامه) الذي جمع ودون في عهد الملك يزدجرد ، وحفظ في خزائنه ، وتوارثه الملوك ، وكانوا يعظمونه ، لأنه سجل تاريخهم منذ عهد كيومرث (= آدم) حتى انتهاء دولة خسرو برويز (بطل السيرة الشعبية) ، ثم ألحق به فيما بعد تواريخ الساسانيين حتى انتقال الملك عنهم إلى العرب . وإلى جانب ترجمة ابن المقفع - الأقدم والأشهر - ظهرت لهذا الكتاب أكثر من عشرين ترجمة ، ليس من بينها ترجمتان متفقتان (١١٩) . وعلى كل حال ، فإن هذا الكتاب بعد ترجمة ابن المقفع قلت أهمية منه الأصلي ، إلى أن اختفى نهائيا ، ثم اختفت من بعده الترجمة العربية^(٤٩) . . . وهذا يعني - في مجال التحليل المقارن - أنه ليس بمقدور الباحث أن يقارن بين سيرة فيروز شاه ومثل هذه الشاهنامه المفقودة التي ترجمها ابن المقفع ، ولأين غيرها من الشاهنامه التي كتبت قبل الفردوسي ، فقد ضاعت جميعها أو فقد معظمها نهائيا على الرغم من كثرتها^(٥٠) ، ولم يبق إلا شاهنامه الفردوسي التي كتبت بحسب من شعبية هذا العهد ، وتحقيقا لغاياتها القومية ونزعها الاستقلالية ، وهي عينها الغايات والوظائف التي سيطرت على مؤلف سيرة فيروز شاه . كذلك علينا أن لا نتخذ كثيرا بفكرة « الذبوع » التي تحدث عنها القدماء ، بشأن هذه الشاهنامه أو بشأن ما أكابها من « روايات شفوية » مما يسمح لها بأن تكون مصدرا من مصادر مؤلف فيروز شاه . فهذا « الذبوع » لتاريخ ملوك الفرس وسيرهم وأخبارهم وحروبهم كان وقفا على طبقة الخاصة وحدها من الفرس والعرب ، وجزءا من ثقافتهم « السياسية » اللازمة للخلفاء والأمراء والولاة والوزراء والكتاب ، كما كانت جزءا من التربية « العقلية » للمتأدبين وطلاب الثقافة العالية على حد تعبير الجاحظ ، نقلا عن الشعبية^(٥١) ، والعامة كانت خارج دائرة ثقافة الخاصة بالطبع ، كما أن ذبوع الروايات الشفوية ، كان مقصورا على بعض الحفظة من رجال الدين المجوسي (والموابلة) ، وتعد مصدرا محدودا من مصادر الشاهنامه الفارسية التي أعيدت كتابتها حتى عصر الفردوسي ، فقد اعتمدت جميعها - في المقام الأول - على المدونات التاريخية المحفوظة في خزائن الملوك ، قبل الإسلام وبعد . وليس محض مصادفة أن يكون راوي قصص ملوك الفرس ، حروبهم وستم واستفديار ، بين العرب ، في العصر الجاهلي ، هو النضر بن الحارث الذي كان من « أشراف » قريش ، وواحدا من

٤٩ - حول كتاب « خدای نامه » وموضوعه ، وشهرته ، واثرة في المؤلفات العربية والفارسية الحديثة حتى القرن الرابع الهجري ، انظر :

عزام : مدخل الشاهنامه للمرة ص ٢٧ - ٣٤ .

طه ندا : دراسات في الشاهنامه ص ٢٦ - ٢٨ .

امين بدوي : جولة في الشاهنامه ص ٧ - ٨ ، الفصة في الأدب الفارسي ص ٧١ - ٧٧ ، ١٠٢ - ١٠٨ ومصادر النقل عندها .

٥٠ - راجع قائمة هذه المترجمات من البهلوية إلى العربية وقد ضاعت جميعها أو معظمها مع أصولها البهلوية ، في : امين بدوي : الفصة في الأدب الفارسي ص ٧٦ - ٧٧ .

٥١ - البيان والتبيين ١١:٣ تحقيق حسن السندوبي ، ط ٤ ، القاهرة ١٩٥٦ .

هذه القلة القليلة التي كانت تعرف القراءة في هذا العصر ، وأنه كان يشتري « الكتب » من الحيرة ، ليرى منها لسادة قریش وزعماء القبائل ، كما سبق أن ذكرنا فهو إذن « ذبوع » مقرون بطقته ، وقد بلغ ذروته في الشاهنامة الثرية التي جمعت لأبي منصور محمد بن عبد الرزاق أحد رجال القرن الرابع الهجري (وقائد الجيوش في خراسان) . . حتى ليصفها الفردوسي بأنه « كتاب مملوء بالقصص ، من آثار الغابرين . . فلما قرئت هذه القصص على الناس أعازتها الدنيا سمعها وقلها ، وأربل بها العقلاء والحكماء »^(٥٢) .

والحق أنه ليس وراء هذه الشهرة الخاصة من سبب حقيقي الا « العصبية الشعبية » التي دعا إلى تحقيقها في هذا الكتاب ابن عبد الرزاق نفسه^(٥٣) وهي شعبية فرضت نفسها على ما جاء بعدها من شاهنامات أدبية . ويكفي أن نعرف أن هذا الكتاب كان هو المصدر الأساسي والأشهر^(٥٤) الذي اعتمد عليه الدقيقي ثم الفردوسي من بعده ، ولولا ما قدر لأبي منها أن يشرع في نظم شاهنامته . وربما كان أول ذبوع لهذه الشاهنامات التاريخية يتجاوز الخاصة إلى العامة هو تلك « الشاهنامات » الأدبية المنظومة التي قيل إنها بدأت بالشاهنامة التي نظمها أبو منصور محمد بن أحمد الدقيقي البلخي شاعر بني سامان ، بأمر من منصور بن نوح الساماني (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ / ٩٦١ - ٩٧٦ م) ولكن المنية عاجلت هذا الشاعر على يد غلام له في سنة ٣٦٤ هـ / ٩٧٤ م .

وقد حظيت هذه الشاهنامة الأدبية المنظومة بشهرة عريضة ، دفعت الفردوسي - معاصره - إلى محاكاتها وتقليدها ، وقد رله النجاح في أداء مهمته فأكملت على يديه ملحمة الفرس الكبرى ، باعتبارها آنذاك مطلباً قومياً كانت تشد الأمة الإيرانية تحقيقه ، حيث الأمة في حقيقة الأمر هي التي تصنع ملحمتها تعبيراً عن روحها القومية الحية وليس للشاعر فيها غير الفن والصياغة ، حيث قد وصل بها إلى ذروة النضج الأدبي في فن الملاحم الفارسية ، وصار « للكتاب عند الفرس مكانة عظيمة ، يشددونه في المحافل ، ويهيم به الجاهل والعالم ، وقد سماه ابن الأثير قرآن الفوم » ، وكان طبيعياً أن يتجاوز إبداع الفردوسي الذي نظم للملوك والسلاطين أول الأمر ، حدود « خزائهم » إلى « صدور » المجتمع الشعبي الذي لا يقرأ ولا يكتب^(٥٥) ، وكان طبيعياً أن تنسخ شاهنامة الفردوسي ، أو ملحمة الفرس الكبرى بعد هذا النجاح العريض ، رسمياً وشعبياً ، ما قبلها من شاهنامات مثورة أو منظومة وأن تتضاءل أمامها ، وإلا فقيم نفس ضياع جميع ما كتب قبلها ١٩ . وكان طبيعياً أيضاً أن يفرض هذا النجاح نفسه - بكل ما ينطوي عليه من مشاعر قومية ، ذات طابع شعوبي سافر ضد العرب خصوصاً^(٥٦) على دعاة الشعبية من الموالى أيضاً ، ولاسيما القصاص الشعبيين ، فشرعوا يحاكونها ، أو ينقلونها ، أو يترجمونها ويرددونها في البيئات العربية التي تفيض بالموال والعرب معاً ، وكان طبيعياً كذلك أن تتعرض محاكاتهم أو ترجماتهم الشفاهية الأصل إلى كثير من المسخ والتشويه^(٥٧) وأن

٥٢ - راجع عزام ، مدخل الشاهنامة المعربة ص ٣٦ - ٤١ .

٥٣ - طه ندا : دراسات في الشاهنامة المعربة ص ٤٦ .

٥٤ - أمين بدوي : الفصحة في الأدب الفارسي ص ١١٥ ، ص ١٢٠ .

٥٥ - لمزيد من التفاصيل المهمة ، انظر عزام ، المدخل ص ٧١ .

٥٦ - انظر : براون ، تاريخ الأدب في إيران : ١٩٤ - ١٩٥ ، وعزام : المدخل ص ٨٧ - ٩٠ .

٥٧ - راجع : بوري سوكولوف ، فولكلور ، قضاياها وتاريخه ص ١٢٥ - ١٢٦ ومصادر النقل هناك .

نفيز - في بيتات العامة غير المتعلمة - بالمخاطبات المقصودة وغير المقصودة ، بل عمدوا إلى « انتخاب وانتقاء » مابواثم جباهيرهم من أحداث ووقائع ، في ضوء مايريدون تحقيقه من وظائف وغايات شعوبية سافرة ضد العرب « الموحيدين » .

وليس أدل على ذلك الانتخاب والانتقاء المتعمد - أول الأمر - من أن قصاص الموائى ، تمجألوا عصور المرحلة الأسطورية (وتاريخ الدولة البيشدادية كاملا) والوثنية (المجوسية أو الصابائية) وابتدأوا سيرة فيروز شاه بانتهاه عصور الوثنية وابتداء عصر « التوحيد » مباشرة (يقصدون - دون ذكر الاسم - عقيدة زرادشت وكان الفرس ، قد رجوا - بعد الفتح الاسلامي - بأنه إبراهيم عليه السلام ، وأن صحف زرادشت هي صحف إبراهيم) وبذلك يتجاوزون - في مجال الصراع الشعبي - مرحلة ليست في صالحهم ، دينيا أو قوميا . ولا يصطدمون بالرجدان الديني الاسلامي ، عند العامة . وهو ماصنه أيضا الدقيقي حين شرع ينظم شاهنامته ، في مثل هذه البيئة الاسلامية - متجاهلا عصور التاريخ الأسطوري والوثني ، مبتدئا ملحمة بنظم قصة كشتاسب ، التي تدور حول حروب ذلك الملك ظهيردين زرادشت ، وابنه اسفنديار ، بطل الدين الزرادشتي (الجهاد الديني) دون منازع^(٥٨) . . ومثل هذه « الوثنيات » قد دفعت الفتح البنداري في ترجمته الرسمية للشاهنامة ، إلى تمجألها ، أو تغييرها ، في بعض الاحيان^(٥٩) . ولذا لاغرو أن يبدأ قصاص الموائى الشعبيون سيرة فيروز شاه بخياة الملك ضاراب (وهو نفسه داراب أو دارا الأول أو داريوش أو كشتاسب - وتيل بهمن - وهو ماتوكده الدراسات اللغوية الحديثة^(٦٠) ، والمصادر العربية القديمة^(٦١) . كما أن البداية بعهد كشتاسب تعني من ناحية أخرى بداية الخروج من ظلمات الأساطير إلى سدة التاريخ ، على حد تعبير عبد الوهاب عزام^(٦٢) . فهو من هذه الناحية أول ملك تاريخي ، فضلا عن كونه أعظم ملوك الدولة الكيانية .

بجمل الأمر ، فبما اعتقد - أن سيرة فيروز شاه ، محاكاة أو تقليد أو ترجمة شفوية حرة - كما أوتر تسميتها - لشاهنامة الفردوسي التي أخذت في الشيع والذبيوع شعبيا ، منذ أوائل القرن الخامس الهجري . فإذا أخذنا بوجهة النظر هذه ، حق لنا أن نعتقد - أيضا - أن سيرة فيروز شاه ، هي من نتاج القرن الخامس أيضا ونتيجة لنفس البواعث والأسباب

٥٨ - من المعروف أن الفردوسي قد سجل ألف بيت منها في شاهنامته تحت عنوان بادشاهي كشتاسب أي سلطنة كشتاسب ، وقد اختلف في عهد أبيات هذه الملحمة ، راجع عزام للمدخل ص ٣٩ ، ويرون ، تاريخ الأدب في إيران ١: ١٥٣ ، أمين بدوي ، حوله في الشاهنامة ص ٦ . ولزبد من التفصيل حول هذه الملحمة انظر : طه ندا ، دراسات في الشاهنامة ص ٤٩ - ٥٧ .

٥٩ - راجع ، عزام : مدخل الشاهنامة للمرة ص ٩٩ - ١٠٠ .

٦٠ - تلعب الدراسات اللغوية الحديثة إلى أن الملك دارا الأول أو داراب ، أو داريوش هو نفسه كشتاسب أو ابنه بهمن ، راجع ، براون : تاريخ الأدب في إيران ١: ١١٨ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ومواضع أخرى متفرقة .

٦١ - يسوق عزام عددا كبيرا من الأدلة التاريخية ، القديمة والحديثة تؤكد أن كشتاسب هو دارا انظر حاشية عزام ، في الشاهنامة ١: ٣٢٥ - ٣٣٧ ، ومصادر النقل هناك .

٦٢ - المصدر السابق ١: ٣٢٥ ، انظر أيضا : أمين بدوي ، القصة في الأدب الفارسي ص ٢٠ .

والدوافع الشعبية والقومية والأدبية التي أدت الى ظهور شاهنامة الفردوسي ، وذيوعها شعبياً^(٦٣) ، وانها شرعت تنمو وتزداد ، وتكبر ، منذ ذلك الحين ، بفعل الروايات الشفوية ، وإضافات القصص ومبالات العامة وقدرة الذاكرة على التذكر . . . إلى الحد الذي يبعد بها ، أويكاد ، عن النص الأصلي ، شاهنامة الفردوسي^(٦٤) . وإذا كانت الدراسات والمناهج الفولكلورية الحديثة لم تعد تأخذ بفكرة الأصول أو النشأة التاريخية للنص الشعبي ، فإن الأمر مختلف بالنسبة لسيرة فيروز شاه . فهي حالة شاذة وفريدة بين السير الشعبية العربية . ومن هنا كان مبرر العناية الذي بذله الباحث للوقوف على أصولها التاريخية وبيان وظائفها القومية غير العربية .



ثالثاً : إغلاء الفرس وإسقاط الرموز البطولية والثقافية للعرب

من الطبيعي في سيرة شعبية مثل فيروز شاه ، تتخى البطولة القومية الفارسية - في هذا الإطار الملحمي الذي يجمع بين الوظيفة التحريضية والوظيفية التعويضية - أن يكون التعصب للعرق ، أو الجنس طاغياً عليها ، وأن تكون النعمة القومية هي النعمة السائدة والمطلقة ، وأن تكون الكبرياء القومية طاغية ، لهذا لاغرواً أن تصور السيرة الشعب الأيراني تصويراً غرضياً مثالياً في قيمه وعاداته وتقاليده ومثله العليا ، وتحصر على أن يكون سلوكه سلوكاً حضارياً مثالياً مع الشعوب المفتوحة التي جاء معظمها مهاجراً وحشياً برياً ملحداً . ويعقدون أن نستشهد لذلك ، ببعض عبارات الفاص الشعبي نفسه ، التي يتغنى فيها بالفضائل القومية التي يبدو الفرس منها وكأنهم شعب الله المختار ، فإذا هم بتعبير السيرة نفسها : « هم معدن اللطف والرقمة ونتيجة الكرامة والرافة ، لا يعرفون الظلم ولا يقبلون بالعدو » (١ : ٢٧٢) ، « فله در الأعجام فإنهم أشد رجال الدنيا إقداماً وبسالة » (١ : ٣٧٤) « وقد خص الله رجال الفرس بهذه الأخلاق الحسنة (العفة) فكل من فيهم جميل ومحبوب » (٢ : ١٤١) « وما دخلوا مدينة إلا وعلق بهم نساؤُها وبعن

٦٣ - ثمة تجربة ميدانية قد تفيد في تفسير هذه الظاهرة ، اعني الترجمة الشفوية للنصوص الشعبية من الفارسية إلى العربية ، وما يعرّأ عليها من تمييز مستمر قد يندبها عن الأصل فعلاً . . . إذ حدث أثناء اشرافي على بحث ميداني عن الحكايات الشعبية في الكويت أن وجدت عدداً من الحكايات الشعبية متشابهة في الاسم والمضمون والمغزى ، ولكن العناصر التكوينية للحكاية تختلف من حكاية لأخرى ، وقد عزوت ذلك إلى اختلاف الرواة أول الأمر . ثم سألت الطالبات الجامعيات واقتسمت اجابتهن إلى قسمين : قسم قام بالنقل والترجمة الشفوية للحكاية ، من مصدر فارسي مباشر هو عادة أم الطالبة . وإن الترجمة لم تشكل لهن مشكلة ، باستثناء بعض الحكايات التي تتضمن شعراً فارسياً . فصغتها ثيراً . . . ولكنه في رأيي لا يرقى إلى مجال النص الشعري وطلاوته في الحكاية . (لعل هذا ينسب لنا للذا لجأ الفاص في سيرة فيروزشاه إلى الاستشهاد بنماذج من الشعر العربي ، بلغت ١٧٤٧ بيت شعري في الرواية العربية لسيرة فيروزشاه) .

وقسم آخر ذكر أنه سمع الحكاية - بعد تعريبها من الآباء الذين كانوا يعملون في الغوص أو التجارة منذ حوالي أربعين عاماً ، وكانوا يذهبون إلى المراتى الأيرانية . ويسمعون في مقاهيها . واشهر مثال لذلك هو « حكاية ملك محمود » ونعمل حالياً على دراسة مقارنة بين الرواية الفارسية والرواية العربية ، تبعاً لاختلاف الرواة .

٦٤ - انظر أيضاً : امين بدوي ، القصص في الأدب الفارسي ص ٩٧ - ١٠١ ، ١٠٨ .

طه ندا : دراسات في الشاعنة ص ٤٠ - ٤١ ، ١٠٢ - ١٠٣ ، ٢٩٣ .

بلادهم لأجلهم» (٢ : ٣٤١) «والحقيقة ان رجال الفرس بأجمعهم أصحاب حسن ، فقد خصهم الله بهذه المزية فتنة للنساء» (٢ : ٢٤٢) «ولأرب أن رجال الفرس أعطوا الجمال كما أعطوا الشجاعة والاقبال» (٣ : ١٠٨) «والدم الفارسي غال لا يباع بأبخس الأثمان» (٢ : ٢٤١) «ولاقوم في كل أقوام العالم يعرفون بالخيول ويكرهونها كأهل الفرس» (٢ : ٣٢٤) «وهم أبطال صناديد وفرسان أماجيد ، تخدمهم الأيام وترعاهم العناية» (٢ : ٣٧٨) «ولولم تكن بهم صفات الانس لقلت لإنهم من طرائف الجن» (٢ : ٣٢٦) «وما كانت رجال الفرس لتقول أمرا ولا تفعله» (٢ : ٣٤٦) ، «وهم رسل العناية الالهية ، وأبطالها الذين يحظون بها دون العالمين فلا ينهزمون» (٣ : ٤٦) ، «وهم وحدهم الملوك القادرون على تحقيق الحلم والعدل والانصاف ، وسواهم من الملوك لا يعرف الا الظلم والجور والاسراف ، لهذا كانت تستقبلهم - بل تنتظرهم - الشعوب المفتوحة آمنة مطمئنة ، وتبادر تساعدهم على احتلال بلدانهم للتخلص من حكامهم الجائرين ، ومن هنا حرص القاص على وصف فيروز شاه بأنه يد الله ، وسيف الله ، وسيف النعمة الالهية .. ومبيد الجبابرة ومذل الطغاة ... الخ» (٣ : ٢٩٦) «وهم كرماء العالم وأفضلهم في هذا الزمان» (٣ : ٢٨٤) «والفارسي إذا وعد ، كان وعده» «وعدا فارسيا لا يمكن الرجوع عنه» (٣ : ٣٦٦) «٤ : ٢٨٦) وقد أعطاهم إلههم من الشجاعة والاقدام ما لم يعطه لغيرهم ، وفوق كل ذلك فقد خصهم بالمزاييا الجميلة والحسن البديع الذي لا يمكن أن يوجد بغيرهم ، فهم أرباب الحسن والبسالة والكرم» (٤ : ١٧٧) .

غير أن هذه النعرة الفارسية ، سرعان ما تتخذ شكلا شعوبيا صارخا حين يقارن ، مؤلف السيرة بين الفضائل القومية الفارسية والفضائل القومية العربية ، وما أكثر ما يقارن ، بين فيروز شاه ، ونظرائه من أبطال الملاحم والسير الشعبية وقصص البطولة العربية ، وروموزها القومية في الجاهلية والاسلام ، على هذا النحو العنصري ، عندما فتح فيروز شاه مصر ، «وأما فيروز شاه فلا تقدر على الاتيان بوصف ما فعله وما أجراه فإنه سطا سطوة جبار عنيد ، وأهلك كل فارس صنديد وبطل مجيد ، حتى أبطال ذكر عترة الفرسان بما أجراه من الحرب والطعان ، وضع صيت الملك سيف بن ذي يزن بما أنزل على أعدائه من البلاء والمحن ، ومحا أفعال المهلهل بن ربيعة بما أوقع على المصريين من الولايات الفظيعة ، ولو وجد في تلك الحرب حمزة العرب لما رأى إلى التباهي بنفسه من سبب ، ولو شاهد قتاله البراق لأرعد مخافة من الهلاك والمحاق ، أو لو كان في ذلك اليوم دمر الجبار (ابن سيف بن ذي يزن) لاختار أن يكون من رجاله طمعا بالمجد والافتخار ، أولو نظر الملك الظاهر (بيبرس) إلى قتاله وجولانه لقال إنه وحيد أبطال الزمان وفرسانه ، ولو التقاه في ذلك اليوم هانيء بن مسعود لدل بين يديه وهو مقهور ومكمود ، أو نازله عمرو بن ود لما قدر أن يقف بين يديه ساعة الفرد ، أو يصره ذو الحصار لحدم في ركابه ونفى أن يكون طول عمره بين يدي جنابه» (٢ : ١٤٦) «ما تعزي في هذا المقام - الشعبي - أن معظم هؤلاء الأبطال من عرب الجاهلية - في سيرة عترة بن شداد - قد شاركوا في تحقيق النصر على الفرس وخصوصا في معركة ذي قار الشهيرة ، ولهذا ليس محض مصادفة أن تتجاهل الشاهنامة الفارسية - ومن ثم سيرة فيروز شاه - هذه المعركة ذات الطابع القومي التي وقعت قبل الاسلام ، بين العرب والفرس في عهد كسرى بربز - أي فيروز شاه - وأن لاتشير إليها أي منها من قريب أو بعيد (حيث لاتتغنى الشعوب بهزائمها التاريخية في سلاحها القومية) .

ولم يكتف مؤلف السيرة بأن يسقط هذه الرموز التاريخية البطولية وحدها بل أسقط معها أيضا ما يعرفه من رموز

ثقافية عربية أخرى ، حتى أصبح لقمان الحكيم - أمام فصاحة فيروز شاه - غيباً ، وحاتم الطائي - أمام كرم فيروز شاه - خادماً يجري بين يديه : « فما عترة العبيس . وسيف بن ذي يزن إلا من بعض عبيده إذا ركب - فيروز - الجواد أو أشهر بيده الحسام ، وما لقمان إذا نطق وتكلم ، ولا حاتم أو غيره ، يصلح أن يجثم في ركابه إذا فتح يده ووجهه » . (٤٠٩ : ٣) .

ويتماذى مؤلف السيرة فيسفه من أبطال السير الشعبية العربية ، حتى وهو يتحدث من طفولة بطله الخارقة ، فيقول مقبلاً على إحدى معارك فيروز شاه « لله دره من فارس ، لم يأت مع صغر سنه - بمثله الزمان ، ولا فعل كفعله سيف بن ذي يزن ، ولا عترة الفرسان » (١ : ٦٧) .



رابعاً : الأثر العربي في سيرة فيروز شاه

سبق أن ذكرنا أن سيرة فيروز شاه - عند ترجمتها الشفاهية - قد خضعت في تشكيلها الجديد - بعد أن ارتدت ثياباً عربية - لمؤثرات فكرية وفنية عربية تلائم التشكيل الملحمي العربي الذي يؤثر المجتمع الشعبي العربي فهي إلى جانب تجاهل المراحل الأسطورية والوثنية التي تزخر بها شاهنامه الفردوسي وإيثار البدء بمرحلة تاريخية أو شبه تاريخية ، عمادها معتقد توحيد سدي سماوي فتجنبت كل ما يتناقض وعقيدة التوحيد المطلق ، ويتجلى الأثر العربي الإسلامي في السيرة أيضاً في تجسيم الاعتقاد بالله واحد قاهر فوق عباده ، وفي الإيمان بالقضاء والقدر ، خيره وشره ، والدار الآخرة ، تجسيماً لا أثر فيه للوثنية والمسميات الزرادشتية ، ومن هنا تجاهلت الإشارة تماماً إلى اسم زرادشت (نبي قبل الفرس قبل الإسلام) أو أهورمزدا أو كتاب الزند ، أو معابد النيران الفارسية ، كما تجاهلت الإشارة إلى هزائم الفرس على يد العرب ، ثم عملت إلى إثارة القالب الملحمي العربي (سيرة) وهو قالب يجعل للملحمة أو السيرة بطلاً ملحماً « محورياً » واحداً تتمحور حوله جميع أحداث السيرة ووقائعها ، فهي من هذه الناحية تعنى بالحديث عنه ، وعن سيرته ، وترجمته لحياته وحده من البداية حتى النهاية ، وإن كانت تمهد بالحديث عن جيل الآباء (آباء الأبطال وعمل رأسهم البطل الملحمي) وتشير في النهاية إلى جيل الأبناء (أبناء الأبطال) الذين يواصلون السير على نهج الآباء ، اقتداء واحتذاء ببجل الأبطال العظيم ، وامتناداً بموصلها لرسائله التاريخية ، وحفاظاً على انتصاراته ومآثره القومية والدينية . وهنا يتجلى الأثر العربي في هذه السيرة الفارسية الأصل ، وفي ضوءه تتجلى الفوارق الفنية ، بينها وبين شاهنامه الفردوسي التي أثرت الحديث عن جميع ملوك الفرس ، الأسطوريين وغير الأسطوريين ، الأبطال وغير الأبطال ، عبر مساحة زمنية امتدت إلى قرابة أربعة آلاف عام - فافتقدت الشاهنامه لذلك وحدة البطل المحوري - عماد الوحدة العضوية في الملحمة أو السيرة الشعبية العربية - ومن ثم افتقدت ثانياً - وحدة الحدث النسبية في القصة الرئيسية التي يقوم عليها القالب الملحمي العربي (وهو هنا أي في سيرة فيروز شاه قصة زواج فيروز - بطل السيرة الأول - من عين الحياة - وما نشب عنها أو بسببها من حروب قومية ، وقد استغرقت وحدها ثلاثة مجلدات كاملة من مجلدات السيرة الأربعة) . كما افتقدت - ثالثاً -

وحدة الزمان ، والعصر فتحدثت الشاهنامه عن جميع العصور والدول التي حكمت إيران قبل الاسلام ، والتزمت في ذلك تسلسل الأحداث والوقائع ، فهي من هذه الناحية أقرب الى التاريخ وان كان منظوما ، وهو ما لم تأخذ به سيرة فيروز شاه ، فقد اتكأت على حدث واحد - هوزواج فيروز شاه والحروب التي نشبت من أجل ذلك ، وضمت تحت هذه الحروب التي قادها فيروز شاه ، أشهر الوقائع والحروب التي تحدثت عنها الشاهنامه . فتلاشت فواصل الزمان والمكان بين أحداثها على مر السنين وتباعدها ، وراحت الأحداث تتوالى وترابط ببعضها البعض ، وبدت وكأنها وقعت في صعيد واحد ، وعصر واحد ، فهي من هذه الناحية أقرب الى الأدب والفن .

ولعل هذه المأخذ - ان جاز لنا أن نسميها مأخذ - على الشاهنامه قد أدركها الباحثون ، في مجال مقارنتهم بالملاحم العالمية ، دافعوا عنها « فاذا الشاهنامه بالقياس الى ملحمتي هوميرو كمجموعة من الملاحم والقصص المنظوم ضم بعضها الى بعض في تسلسل - تاريخي - جعل منها تاريخ أمة ، وليست الالياذة والأوديسا على شهرتها بالنسبة اليها الا قصتين متواضعتين » ، والشاهنامه سفر ضخيم يضم بين دفتيه مجموعة من الملاحم ... ولا يمكن أن ننظر اليها كملحمة واحدة إلا على أساس كونها ملحمة أمة بأسرها^(٦٥) ، أما عبد الوهاب عزام ، بعد أن يقارنها بأشهر الملاحم العالمية فيقول « والشاهنامه ليست كهذه القصص ، تدور على بطل واحد أو أسرة واحدة أو حرب واحدة بل هي تاريخ أمة مادعت أساطيرها حتى الفتح الاسلامي^(٦٦) وفي الوقت الذي يقول عنها « تولدته » انها ملحمة لانظير لها عند أمة أخرى ، يرفضها « براون » لنفس الأسباب^(٦٧) ، وهكذا توالت المآخذ والردود^(٦٨) ، وهي جميعا مأخذ تجنبته سيرة فيروز شاه ، بسبب ثيابه العربية ، وإثارةها للقلب الملحمي للسير الشعبية العربية الذي يتمحور حول بطل محوري واحد ، تنسب اليه وحدة الحدث ، ووحدة العصر . أما الأثر الآخر - وليس الأخير - الذي تجل في سيرة فيروز شاه ، فهو الفصل بين بطولة السيف وبطولة الحيلة . . فقد أسندت بطولة السيف الى فيروز شاه ، وبطولة الحيلة الى الشطار والعيارين ، وعلى رأسهم « بهروز » مقدم أو كبير عياري الفرس (وهو في الشاهنامه دستور برويز ورسوله وعيابه أيضا)^(٦٩) لاعتقاد المجتمع الشعبي العربي أن ذلك يقلل من شأن « مثالية » البطل ، ويهون من كبريائه ، اذا لجأ الى الحيلة أو الكذب أو الغش أو التنكر أو غير ذلك من صفات أو أعمال اللصوص والشطار والعيارين لخلاص الأبطال الأسرى أو خداع الأعداء ، وهو ما لم تأبه له الشاهنامه فجعلت - على سبيل المثال - أشهر أبطالها ، وهو اسفنديار يلجأ الى مثل هذه الأساليب لخلاص اخواته البنات ، من الأسر في قلعة روثين دز^(٧٠) . ومن الجدير بالذكر أن قصص الشطار والعيارين

٦٥ - امين بدوي ، القصة في الادب الفارسي ص ١٨٠ - ١٨٧ .

طه ندا : دراسات في الشاهنامه ص ٣١٢ .

٦٦ - عزام ، مدخل الشاهنامه ص ٢٢ - ٢٤ .

٦٧ - براون ، تاريخ الأدب في إيران ٢ : ١٦٨ / ١٦٩ .

٦٨ - طه ندا : دراسات في الشاهنامه ص ٢٩٧ - ٣١١ .

٦٩ - اسمه في الشاهنامه غراده بن برزين ولقبه بهروز ، انظر الشاهنامه ٢ : ١٨٢ ، ٢١٠ ، ٢٢٠ ، ٢٢٧ ، ٢٣٢ ، ٢٨٧ والعيارين الشاهنامه يقوم بدور الدبدبان والباسوس .

٧٠ - الشاهنامه العربية ١ : ٣٤٧ - ٣٥١ .

وملاعيهم وحيلهم من أمتع الإضافات التي امتازت بها سيرة فيروز شاه عن الشاهنامة شأنها في ذلك شأن قصص الشطار والعيارين التي يحتفل بها التشكيل الملحمي العربي السائد في السيرة الشعبية العربية جميعاً^(٧١). ومن المؤثرات العربية في السيرة امتزاج قصص الحب بقصص الحرب في نسج واحد، على حين عالجت الشاهنامة هذه القصص العاطفية، في فصول قائمة بذاتها، وهو أمر ستقف عنده وشيكاً.



خامساً : النسق أو الشكل البثائي في السيرة :

أ - الوقائع والحروب :

سيرة فيروز شاه في مجملها مجموعة من الحروب القومية، تقوم على نسق واحد مكرر ويتكراره بتشكيل المعمار البثائي لها، فالحرب، أي حرب في السيرة تجري على نسق واحد يتكون من العناصر التالية :

- رسالة أو رسائل من الملك الفارسي إلى ملك الأعداء تنطوي على مطالب وشروط ووعد، يرفضها بالطبع ملك الأعداء، ويمكن أن نرسم لها بالحرف (ر).

- نشوب الحرب الجماعية بين الفرس وأعدائهم وفيها يصعد الأعداء ونرسم لها بالحرف (ح ج) وفيها تتجلى البطولة الجماعية لجيوش الفرس.

- مبارزات فردية بين أبطال الفريقين تنتهي بانتصار البطل الملحمي وقتل خيرة أبطال العدو، ونرسم لها بالحرف (م . ف) والهدف منها إبراز البطولة الفردية لأبطال الفرس وفرسانهم.

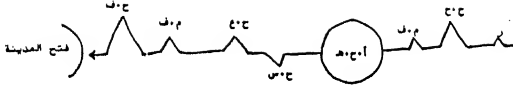
- انسحاب جيش الأعداء، نتيجة قتل أبطال جيشه أو هزيمتهم، فيقرر ملكهم الانسحاب، وراء عاصمة بلاده فيحاصروهم الفرس، ملك الأعداء يطلب الهدنة - ريثما يبعث سرا في طلب النجدة العسكرية - فيجانب إلى طلبه، وسنرسم لها بالأحرف (أ . ح . هـ أي انسحاب، ثم حصار، ثم هدنة).

- في فترة الهدنة - وفي فترة سكون - تبدأ حرب السحر (ح . س) يشنها أعداء الفرس والذين، أو حرب العيارين (ح . ع) أو هما معا، ويكاد الفرس يلقون الهزيمة لولا الدور البطولي العظيم الذي يقوم به عيارو الفرس في قتل السحرة وإنقاذ أبطالهم.

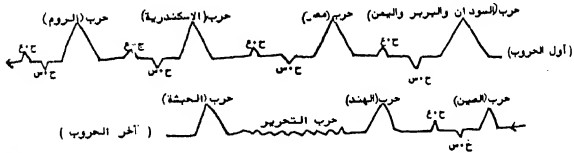
- مبارزات فردية بين أبطال الفرس وأبطال الجيش الذي جاء لنجدة البطل المحاصر، وسنرسم لها بالحرف (م . ف).

- وقوع حرب فاصلة (ح . ف) بين الفرس وقوات العدو المشتركة، وهي أكثر الحروب الجماعية عنفا وضراوة، وتنتهي دائماً بانتصار الفرس، وسقوط المدينة، وفيها تتجلى البطولة الفردية والجماعية لأبطال الفرس وجيوشهم. ويمكن أن نختزلها في الرسم الآتي :

٧١ - محمد رجب النجار، حكايات الشطار والعيارين ص ٢٧٩ - ٣١٨.



ويتكرر هذا النسق النمطي في كل الحروب القومية ، بين الفرس وأعدائهم في كل من بلاد البربر والسودان واليمن ، ومصر ، والاسكندرية ، وبلاد الروم ، والصين والهند والحبشة . ويلاحظ أيضا أن حروب البطل في كل بلد من هذه البلاد التي فتحها الفرس ، تتحقق دائما على ثلاث جبهات أو ثلاثة مستويات هي : الحرب العسكرية - حرب السحرة - حرب العيارين ، وتقتل الحرب العسكرية ذروة البطولة العسكرية للفرس أو بالأحرى ذروة الحركة للملحمة ، على حين تشكل حرب العيارين والسحرة ، لحظات السكون التي يسترد فيها المستمعون أنفاسهم وتهدأ أسماعهم من صليل السيوف وصهيل الخيل ، وتتشوق إلى سماع ملاعب العيارين وطرائفهم ، أو غرائب السحرة وعجائبهم ويمكن أن نرسم النسق البنائي العام للسيرة على هذا النحو



وعناصر الرباط أو مبررات الحرب هي :

- انتفاذ بطل فارسي (حافظ مباشر) .

- وانتفاذ عين الحياة في الحروب الأربع الأولى (الحافظ القومي) .

أو نشر الدين الفارسي في الحروب الثلاث الأخيرة (الحافظ الديني) .

ب - قصص الحب والفرسية

تحتل سيرة فيروز شاه بالكثير من قصص العشق والفرسية كل واحدة منها تربط بمرحلة من مراحل الحرب السابقة ، وتشكل جزءا من نسجها البنائي ، وبطلها الأثير ، هو هذا البطل الفارسي الأسير الذي أشرنا إليه في الفقرة السابقة ، وذكرنا أنه بمثابة عنصر ثابت من عناصر الربط بين هذه الحروب . . وذكرنا أنه جاء بمثابة حافظ مباشر لإعلان الحرب ، وأن على الجيش الفارسي أن يمضي في أثره للسمي في خلاصه . . فيكون ذلك إيذانا بحرب جديدة ، ونصر فارسي جديد . . وعموما فإن قصص الحب في سيرة فيروز شاه - إذا استثنينا حب فيروز لعين الحياة باعتبارها قصة الحب المحورية في مرحلة الحروب القومية التي امتدت وحدها إلى ثلاثة مجلدات من السيرة - هي في مرحلة الحروب القومية :

- قصة حب البطل فرخوزاد والأميرة العربية أنوش بنت الشاه سليم (١ : ٥٢ وما بعدها) .
 - قصة حب الملك خورشيد شاه والأميرة العربية تاج الملوك بنت الملك المنذر (٢ : ٥٤ وما بعدها) .
 - قصة حب الملك مصفر شاه والأميرة العربية طوران تحت بنت ملك مصر (٢ : ١٥٣ وما بعدها) .
 - قصة حب الملك كرمشاه والأميرة العربية كومنندان بنت ملك الاسكندرية (٢ : ٣٢٩ وما بعدها) .
 - قصة حب البطل بهمنزاد قبا والأميرة العربية كليلة بنت ملك الشام (٣ : ١٧ وما بعدها) .
- أما قصة الحب في مرحلة الحروب الدينية فهي :
- قصة حب الملك بهمن (ابن الملك فيروز) وشمس بنت ملك الصين الوثني (٤ : ١٧٦ وما بعدها) .
 - قصة حب الملك بهمن وهلوب بنت ملك الحبشة الوثني (٤ : ٣٩٨ وما بعدها)
 - قصة حب البطل بهزاد وروزا بنت ملك كندهار ملك كشمير العجم الوثني (٤ : ٤٣١ وما بعدها)
 - قصة حب البطل سيامك من تفوز بنت أخت ملك كشمير العجم الوثني (٤ : ٤٣٢ وما بعدها) .
- فإذا ما تجاوزنا ما تنطوي عليه هذه القصص من رموز قومية أو دينية^(٧٢) ، أو جذورها المستوحاة من شاهنامة الفردوسي^(٧٣) فإنها جميعا غطية القالب ، تتكون من عدد محدد من العناصر التكوينية هي :

٧٢ - لما كانت الأميرة العربية عين الحياة بنت ملك اليمن ومعثوقة فيروزشاه بطل السيرة ، رمزا لتحقيق السيادة القومية الإيرانية ، وكان الحصول عليها إيذانا بانتهاء الحروب القومية في السيرة ، فإن قصص العشق الفرعية الأخرى ، هي بمثابة « معادل » موضوعي ، لتأكيد هذا ولذا ليس محض مصادفة أن يكون زواج الأبطال بمن يجون مرهونا بزواج فيروزشاه من عين الحياة ، وليس محض مصادفة أيضا أن يكون زواجهم على نفقة الدولة ، في عرس مجاهي ، استغرق وصفه في السيرة مائة صفحة ، في نهاية المجلد الثالث ، وليس محض مصادفة أن تكون جميع الزوجات عريبات . وليس محض مصادفة أن يكون زواج فيروزشاه من عين الحياة إيذانا بانتهاء مرحلة وبداية مرحلة أخرى ، هي الحروب الدينية ، وليس محض مصادفة أيضا أن تكون قصص العشق التالية من بنات الملوك الوثنيين .

٧٣ - راجع قصص الشاهنامة التالية :

قصة أنوش : راجع ، قصة كردية ٢ : ٢٢٩

قصة تاج الملوك : راجع ، قصة كلنار ٢ : ٤١/٤٠

قصة كومنندان : راجع ، قصة الضيزن وابنته النصيرة ٢ : ٥٨ - ٥٩ ، ٦٤ - ٦٥

قصة طوران تحت : راجع قصة منزوة ١ : ٢٣٨ - ٢٥٠

قصة كليلة : راجع ، قصة منزوة ١ : ٢٣٨ - ٢٥٠

قصة شمس : راجع ، قصة كتايون ١ : ٣١١ - ٣٢٢

قصة هلوب : راجع ، قصة بنت ملك سمنحان ١ : ١٣٢ - ١٣٣

وراجع أيضا قصة منزوة ١ : ٢٤١

قصة روزا : راجع قصة روزا ١ : ٦٠ - ٧٨

قصة تفوز : راجع قصة سبيتر ٢ : ١٠٢

ومن الجدير بالذكر ، ان شمس بنت ملك الصين التي وقع بهمن بن فيروز في هواها وهي الرمز الديني في حروب المرحلة الثانية ، أو الدينية تعادل الرمز القومي لعين الحياة ، وتشير اليه وتعمل على تكامله « فبا شمس الا عين الحياة ، وما عين الحياة الا شمس » السيرة ٤ : ٢٧١ .

- ١ - معشوقة غير فارسية^(٧٤) وحيدة أبويها دائما ، بالغة الفتنة والأنوثة تشاهد فارسا أو ملكا فارسيا يدخل مدينتها عادة أسيرا فتقع في عشقه للوهلة الأولى ، باعتباره فارس الأحلام المنتظر .
- ٢ - تتصل بالبطل سرا في سجنه ، وتعمل على إنقاذه من موت محقق .
- ٣ - تعلن عن حبها له دون تردد . فلا يثقلها بل يبادلها حبا بحب .
- ٤ - تستضيفه ليلا إلى قصرها سرا ، فيقضيان معا أمتع الأوقات في « معاقرة المدام ومناشدة الأشعار وسماع أدوار الموسيقى والغناء » ، وتبادل مشاعر الحب العفيف والهوى العذري .
- ٥ - أحد الحرس ، يكشف أمر هذه العلاقة ، فيفصح أمره ، ويأتي جيش من الحراس للقبض عليه بعد معركة تنجل فيها فروسيته وطولته ، لكنها تنتهي دائما بوقوعه في قبضة الحرس من جديد ، لأسباب خارجة عن إرادته ، ويلقى في سجن محقق تشدد عليه الحراسة .
- ٦ - تقف العاشقة إلى جانبه في محنته ، معرضة نفسها لبعضب أبيها ويطشه ولا تبالي .
- ٧ - يأتي أبطال الفرس من العيارين لخلاص البطل وإنقاذه .
- ٨ - الزواج ، وإنجاب المزيد من الأبطال الأبرار .

وتحقق قصص العشق على هذا النحو عدة وظائف في السيرة هي :

- وسيلة فنية غير مفتعلة لربط الأحداث ، موضوعيا .
- وسيلة فنية لتنمية الأحداث وتصعيدها ، منطقيا .
- وسيلة فنية يملأ بها القاصّ الفترات الزمانية التي تتوقف فيها الحروب فتحدّ من سكونية الحركة وجودها ، وتؤدي إلى تنوعها .
- وسيلة فنية تتجلّ بواسطتها أعظم مغامرات العيارين ومخاطراتهم لخلاص العشاق من الأسر .
- وسيلة سيكلوجية ، يدغدغ بها القاصّ عواطف المحبين من جمهوره غير الفارسي .
- وسيلة سيكلوجية يتم عن طريقها إحداث نوع من التوازن بين الفرائز العدوانية (الحرب) والعواطف الإنسانية (الحب) فمن صليل السيوف وصهيل الخيول ، وحلبة الجيش وبرك الدماء إلى همس القلوب ونجوى العيون وترانيم الغزل وجلس الشراب أو من « حرور الحرب إلى فيافي الغرام » على حد تعبير السيرة .
- ومن هنا حرص القاصّ الشعبي أن تواكب كل حرب من حروب السيرة جميعا قصة من قصص الحب العذري تتداخل في نسجها وتتمتج بها وتشكل جزءا من نسقها أو معمارها وتشير في الوقت نفسه إلى ما تنطوي عليه من رموز قومية أو دينية .



٧٤ - من الطريف الدالّ ، أن سيرة فيروزشاه على طولها ، وكثرة أبطالها المشاق لم يجدت أن تزوج أحدهم من فتاة فارسية ، حتى تيدوا إيران وكأنها دولة بلا نساء الأمر الذي يشير ، بل يؤكد ، رمزية المرأة في سيرة فيروزشاه .

سادسا : فيروز شاه : بطل إيران القومي والديني ؟

أ - تشخيص النموذج أو المثال

بطل أبطال السيرة وفارس فرسانها بغير منازع ، وهو بمنزلة المعبود عند قومه ، (٣ : ٢٨٥) . تحققت فيه كل عناصر التشخيص الملحمي (٧٥) ابتداء من نبوءة الميلاد التي تبشر بمولده ، وتنبؤ عن الدور البطولي الذي ينتظره ، ثم الاختبار عن الجماعة حتى لا يكون هو هي ، وإنما يكون هو هو . . ثم الالتحام بها وقيادتها عسكريا نحو النصر - ومن هنا كان لقبه فيروز ، أو بيروز ، أي المنتصر بالعربية (٧٦) - وتحقيق الذات العامة ، أو القومية ، سياسيا ودينيا .

يتميز ببطولة خارقة - جسديا وعقليا - منذ أن شب عن الطوق وشرع يتلقى العلوم والأدب الملوكية ، وتدريبه الفروسي (١ : ٢٣ - ٢٥) وهو « أكمل رجل في الدنيا » (٣ : ٥) مثليا هو « أجل أهل الأرض وجها وأباهم منظرا وأشدهم بأسا وأحسنهم أخلاقا وإباء وحكمة » (٢ : ١٤١) « ولم تلد النساء بمثله ، أبيض الوجه جميل الطلعة » معتدل القامة ، واسع العينين والصدر ، وقد جمّله الله بأجل الحصال وكمله بالمآثر الحسنة ، فكل ما فيه يجب ويمعش (١ : ٣٤٢ ، ٢٥٣) ويبلغ من عقله وحكمته مبلغا ، سلم الناس معه بأن الشجاعة والعقل لا يجتمعان في غير فيروز شاه ، (٢ : ١٤١) .

وقد « عرف بين العالم قاطبة أنه كامل المرومة والتاموس . . حيث المرومة والنخوة اللتان فيه لا توجدان في غيره من بني البشر » (٣ : ٥١) ، وحياته العسكرية الطويلة لم تجهد عواطفه أو تقتل فيه أحاسيسه الانسانية المرهفة ، فكان شاعرا يتلوق الكلمة وفنون الموسيقى والغناء ، وهو « يبكي بكاء التاكلات » إذا علم بظلم قد وقع على أحد من قومه (٤ : ٩٤) ولكنه في الميدان فارس فرسان ذلك الزمان ، وسيد الأبطال والشجعان ، وعروس الميدان ، من سأل عن اسمه جامد الصوّان (٣ : ١٩٩) فإذا هو « الفارس الأروع والليث السُمَيْدَع ، فخر بني فارس وسيدها ومشرفها ومنجدها ، من من يخلق العيف إلا ليديه ، ولا طلب الظفر إلا أن يجل عليه كوكب السعادة ، ومعطى السيادة ، رب البسالة والدها ، ويحى الشجاعة وعاضدها ، فيروز شاه بن الملك ضاراب ، نجمة الاقبال » (٣ : ١٣٣) .

وهو صاحب الجواد الملحمي « الكمين » الذي كان أعظم خيول ذلك الزمان القادر على حماية فارسه - إذا تعرض لبلي لخطر مفاجيء - لا يقبل أن يعلو ظهره غير فارسه فيروز شاه ولا يتزعزع من مكانه في الحروب ، ولو خرجت الصواعق من أفواه السحاب ، على حد تعبير السيرة (١ : ٢٠ - ٢١ ، ٦٠ ، ٨١ ، ٤١١ : ٤١٢) ، وكذلك سيف البطل وطارقه - وعليها اسمه - لا نظير لها ، وثمة سيف خاص يمتلكه ، قادر على أن يقطع في الجبن . وهكذا

٧٥ - انظر البطل في السير الشعبية العربية ، قضايا وملاحم الفنية ، الجزء الثاني .

٧٦ - فيروز في الفارسية تطلق على الشئ الذي يتحكم في غيره من الملوك ، ويكون له النصر والظفر عليهم في الحروب ، انظر براون : تاريخ الأدب في إيران ج ١ ص ١٤٠ .

اكتملت لفيروز شاه كل مقومات الفروسية وأدواتها ، فضلا عن غاياتها (الحب ، الحرب - الدين) فضلا عن خلافتها المعروفة ، فلم تكن فيه الشجاعة وحدها مزية حميدة ، بل كل صفاته نادرة المثال ، فقد جمع الله فيه الحسن الذي لم يكن في غيره ، والفصاحة والمروءة والنخوة والحلم والرفقة والكرم وكل شيء حسن . (٤ : ٨٠) لم يكن في زمان فيروز شاه من هو مثله في مزاياه فإنه كما كان أفرس أهل زمانه وأشدهم إقداما وأجلهم شكلا ، كان أعظمهم حياء وأكثرهم غراما ، وكان أصبرهم على الحب وأقدرهم جلدًا عليه وعلى احتمال المكاره والحروب . (١ : ٣٧)

إنه « داهية » دهاء لا يثبت أمامه فارس لا تهمه الجيوش كثرت أو قلت . (١ : ١٦١) « مفرج الكرب و آفة الحروب وسيد الفرسان وسultan الشجعان » (٣ : ٩١) وهو صاحب السيف والعلم^(٧٧) . (١ : ١٦٢) وقد خصه الله بوحداية كل شيء . (١ : ٣٩) حتى « صار أعظم رجل في العالم ، وأشجع فارس ركب الجواد ونقل الحسام » . لهذا لا غرو أن يكون « فارس ذلك الزمان ونتيجته » (١ : ١٥٨) « آفة الحروب ورحاها » (٢ : ٢) « والفارس الكزار والأسد المغوار الذي اشتهر صيته في سائر الأقطار » (٢ : ٣٧) « مرهب الأبطال بأعماله الخطيرة ، ليث الغلاة مخير من داست بساط المجد رجلاه ، وتناولت من شامخ السعد بدور الأبطال يداه ، فيروز شاه حبيب عين الحياة » (٢ : ٩٤) إنه أيضا « لا يغلب ولا يهان » (٢ : ١٤٨) « أفرس فارس حمل قنًا ، وضرب بالسيف » (٢ : ٢٤٨) « الطامة الكبرى والآفة العظمى ، لا تثبت لديه الأسوار والحصون ، ولا تمنعه عن إيقاد غايته الفرسان والأبطال مها كثرت وتجمعت » (٣ : ٤٦) « له صوت كالرعد القاصف ترتج له الجبال ، ويزار زئير الأسود ، ترتعب معه قلوب مقاتليه » (١ : ١٥٨ ، ٢ : ٢٩ ، ١٩٨ ، ٢٤٦)

وكان اشتراكه في المارك يشد أزر جيوش الفرس فهو يمثل لهم القدوة البطولية ويشكل حافزا قويا ، ماديا ومعنويا ، يدفع الجند فيصمدون - لصموده - في الميدان ، ويعرصون على المزيد من البذل والتضحية في سبيل تحقيق النصر . . فإذا هي « تنطبق على الأعداء وهي مسرورة بمرأى سيدها وقتاله ، مؤملة النصر على يده والظفر من سيفه ، لعلها أنها تنقوى به ، فهو يحميها كما تحمي اللبنة أشبالها . . (٤ : ٢٢ - ٢٣) وهي تعلم أنه « لا نصر للفرس إلا به ، فنجم الأبطال معقود على جبينه » (٢ : ١٣٨) ولذلك كان جند إيران موقنين بأنهم - بوجوده بينهم ، وقيادته لهم - قادرين على امتلاك الدنيا بأسرها ، من مشرقها إلى مغربها ، ويسودون على البلدان والممالك » (١ : ٢٦٥) وكل إيران واثقة مطمئنة إلى « أن النصر معقود بقوائمه سيفه ، موقف عند عوامل غمده » (١ : ٣٣١) ولكن ذلك كله لم يكن ليدفعه إلى الغرور أو التباهي « فإني لا أفرح بكوني على جانب من الاقدام والمقدرة العجيبة - وإن كان يقى في المباحة بذلك - غير أن أعلم يقينا أن الله أوصل إلى ما أنا فيه وأوجدني بهذه الحالة تميزا لجيش إيران واقتخارا لبني فارس ، فما وُجدت إلا لخدمتهم ، ولا أعطيت نصيبا كاملا من البسالة إلا لأدفع عنهم عدوهم وأحرسهم بسيفي » (١ : ٣٥٣) ، ومن الجدير بالذكر أن ضربة سيفه « لا تثنى » بل كفيلة بقد خصمه نصفين ، وهذا دأبه في كل حروبه « فقد اعتُدت أن أضرب ضربة واحدة فقط ، وهي تأتي بالمقصود » (٤ : ٤١٣) ؛ يستوى في ذلك فرسان الانس وغيلان الجبل ،

٧٧ - إشارة إلى العلم الإيراني المشهور بيدرفش .

ولذلك لا غرو أن يردد مؤلف السيرة عقب كل ضربة قاضية «لله در فيروز شاه الأسد الكزار ، والفارس المغوار البطل الذي لا يصطبل له بنار» (٣ : ٢٦٦) ، ومن ثم فقد دانت له بالطاعة والولاء ملوك الانس والجن (٣ : ٢٩ ، ٢٥٨) باعتباره «قاهر السلاطين وملوك الأرض ، ومرعب المردة والجان الذي داس بأقدام سعيدة رأس كل فارس ويطل (٢ : ٣٥٨ ، ٣ : ٢٤٩) ، وباتت «ملوك الجان وغفاريته وسحرته لا تقدر أن تقف في وجهه ولا تمنعه عن تحقيق غايته» (٢ : ٣٧٣) .

لم تكن هذه الغايات عدوانية بطبيعة الحال ، بل كانت غايات أمته السياسية والدينية ، بغية تحقيق الذات القومية العامة لايران .. ومن ثم فلا غرو أن يكون بطلا على وفاق مع القدر - ما ظل وفيا بتحقيق هذه الغايات القومية الكبرى - توازله القوى العليا ، أو الغيبية أو الخارقة ، وقد له يد العون ، وتنصره في جميع حروبه : لقد كان فيروز شاه بطلا خلاصا (١ : ١٧٢) ونصيرا (٣ : ٤١١) وناصر الدين القويم (٣ : ٤١٥) وسيف النعمة الالهية (٣ : ٨٣) مدل الأسود ، ومبيد الجبابرة العظام ، من أوجده الله نعمة لكل طاع وياغ (٣ : ١٧٥) ، ومن ثم فقد أوق فيروز ما أوق من قوة خارقة وقدرة فائقة لتحقيق هذه الغايات السياسية والدينية ، «فتكون دولة الفرس واسعة السلطان ناهضة في نشر دين الرحمن ...» (٤ : ٣٣٥ - ٣٣٦ ، ٣٩٥) ، «فما إلا أبا عبد بلادي ونخادم وطني وشريك أمتي بالباساء والنعماء» (١ : ٣٣٢) .. ولكنه لا يلغى دور أمته في نضالها الجمعي معه وإثما أنا أقاتل بسيفكم ، فأنتم طهري وسندي وفخري ، فلولاكم لما اشتد لي عصب ولا خف منى تعب ولا زال عنى وصب» (١ : ٣٣٢) ومادام فيروز شاه على وفاق مع القدر ، فقد كان طبيعيا أن يحظى بعناية السلاسل ، تبشره النبوءات وتدل عليه الدلائل و «العلامات» فإذا «هو بطل سعيد الطالع ، مدلول عليه من الله ، مقصود في توفيقه منه ، لأن التقادير لا توافق أحدا وتخدمه الوسائط إلا والله فيه غايات ومآرب» (٢ : ٣٧٦) ، وكان طبيعيا أن تحفظه العناية الالهية وتساعدته ، ولا توقع به بأضرار» (٢ : ١٣٨) ومن ثم لم يكن ليفقد - مطلقا - الثقة بربه وبخلاصه منها ضابقت به السبل أو حلت بساحته الأحوال ، وتسخر في خدمته وبخلاصه القوى الغيبية والخارقة .

هذا هو فيروز شاه أو «الليث الأروع والبطل السمين» وحيد هذا الزمان ومقدم فرسان الطعان ، من خدمت السعادة رعايه ، وتقت شوايح الأملاك أن تخدم جنبه ، وأصبحت الأسود في مرابضها تنابه ، وتجهرت الحصى عندما لستها رجلاء ، وتضعضت من عظيم هيئته أركان عذاه ، فخر بلاد فارس وقاهر كل جبار وفارس ، وملين كل عنيد ومدل كل صنديد ابن تاج الملوك وفخرها ، ورأس المحسنات وصدرها ، وحامي الحرمين ، ومكمد الغريم ، ومن سحب النصر تحت الراية الفارسية «كما وصفته السيرة» (١ : ٣٢٣) وهو ما انتهت إليه وقائع السيرة وأحداثها وحروبها حيث دانت له ملوك اليمن والبربر ومصر والاسكندرية وبلاد الشام والروم والصين والهند والحشة ، وقد رفعت جميعها الراية الفارسية ودخلت ملوكها في طاعته ، وحمل إليه خراجها ، ومثل هذا التحرير ، ومثل هذه السيادة القومية والدينية هي إرادة الله التي جرت على يديه وإن تلك إرادة الله ومشيئته وغايته : إذ يقول له طيطولوس الحكيم «وأنا أعلمك أمرا واحدا ، وهو أنه لو لم يكن له سبحانه وتعالى غاية بك لا أعطاك من القوة والقدرة مالا يوجد بغيرك ، ولا سمع بمله قط في الأزمان الغابرة ، وما أعطاك ذلك إلا لتضرب بسيفه تعالى من مشرق الأرض إلى مغربها ، ولتكون دولة الفرس من

الدول الكبيرة الواسعة السلطان والملك» (٤ : ٣٩٥) ، وكان فيروز يتقبل قدره واضيا ، لأنه يدرك جيدا رسالته الموقظة به « واني لأعلم أن الله لا يقبل لي أن أكون مرتاحا سنة واحدة من الحرب ، ومعاناة الوقائع ، وما ذلك الا لغاية خصوصية يريد أن يهزها - سبحانه - ليزيد من عباده المؤمنين ويسلطنا نحن على مشارق الأرض ومغاربها » (٤ : ٣٣٥ - ٣٣٦)

ب - فيروزشاه بن الملك ضاراب بين التاريخ والأساطير

ولكن من هو فيروزشاه الذي انتخبه القاصّ الشعبي الفارس وجعله بطلا لهذه السيرة ؟

إن فيروز شاه هنا - كما رسم القاصّ الشعبي شخصيته - ذو بعدين أساميين يشكلان نسج الشخصية البطولية أو الملحمية ؛ أحدهما هو البعد التاريخي الذي يعكس واقعا تاريخيا لشخصية البطل ، والآخر هو البعد الأسطوري الذي أضفاه المؤلف على البعد التاريخي ، وفيه اختزل التاريخ الأسطوري الايراني للشاهنامة - بكل أبعادها - ونسبه إلى بطله المحوري فيروزشاه :

(١) البعد التاريخي ' ، فإذا هو كسرى الثاني الملقب ببيرويز أي المظفر - كما فسرها البنداري في ترجمته للشاهنامة^(٧٨) ، وهو ابن هرمز بن كسرى أنوشروان ، وبعد عهد برويز ، في المصادر التاريخية والأدبية (الشاهنامات) من أطول العهود في تاريخ إيران القديم - وقد ملك ثماني وثلاثين سنة (٥٩٠ - ٦٢٨ م) شهد خلالها هذه الأحداث الكبرى والوقائع العظمى والخطوب الجسام .. وامتلا بالقصص الممتعة أيضا » .

وقد وصفه الفردوسي بأنه « كان من أشد ملوك الفرس بطشا وأقبحهم زندا وأبعدهم غورا ، ويلغ - فيما ذكر ، من البأس والنجدة والظفر وجمع الأموال والكنوز ومساعدة القدر إياه ما لم ينهيا لغيره من ملوكهم^(٧٩) » استولى على مصر والاسكندرية وسائر أرض مصر حتى حدود الحبشة ، وفتح بلاد الروم وسقطت قلاعها الحصينة وأقاليمها وممالكها وسائر ما يملكه الروم في آسيا الصغرى وأفريقيا الشرقية وعسكرت جنوده على شواطئ البسفور ، وحمل إليه خراج الهند والروم والترك والصين وتوابعها من الممالك - كما كانت اليمن تابعة له أيضا - ولم تكن تدخل تحت حصر كنوزه وذخائره .. ويجمع المؤرخون على أنه كان فارسا جميل الصورة قوى الجسم ، وبأنه صاحب شبنديز - ذلك الجواد الذي لم يجرؤ أحد على أن يغيره بنبا موته حين نفق - وهو بطل قصة « خسرو وشيرين » المعروفة . وقد ثبت أنه تزوج من هذه المشوقة الجميلة - بعد انتهائه من حروبه الطويلة في سبيل استعادة عرشه - وجعلها سيدة نساء فارس .. وهي أيضا الحروب التي وقعت فيها العناية الإلهية إلى جواره ، فسخرت له بعض القوى الخارقة لخلاصه من موت محقق عندما أطبق عليه أعداؤه .. إلى غير ذلك من تفاصيل حفلت بها الشاهنامة والمصادر التاريخية القديمة كالغرد والأخبار الطوال وتاريخ الطبري وغيرها .

٧٨ - الشاهنامة ٢ : ١٩٨

٧٩ - الشاهنامة ٢ : ١٩٧

وهذا كله ما ينطبق حرفياً على سيرة فيروز شاه ، بل ثمة وقائع وأحداث أخرى مشتركة بين البطليان ، ولكن ما ذكرنا من ترجمة برويز وتاريخه وصفاته ومزاياه وفضائله القومية يكفي للتدليل على أن فيروز شاه السيرة هو نفسه^(٨٠) برويز الشاهنامه والتاريخ ، مثلاً يكفي لتبرير اختياره بطلا ملحماً . . . ويكفي أن يؤكد أن الامبراطورية الايرانية قد عادت في عهد برويز - أو فيروز - إلى سابق عظمتها التي كانت عليها أيام الهاخامنشيين^(٨١) أو الأكمنيين ، وأن برويز - بإجماع المؤرخين - كان آخر ملوك الفرس الكبار - في تاريخ إيران القديم ، أي قبل الاسلام (أو بالأحرى قبل سقوط إيران في عهد عمر بن الخطاب وتصبح دولة تابعة للامبراطورية العربية) وأنه - أي برويز قد بلغ من سعة السلطان ما لم يبلغه ملك فارس منذ دارا الأول^(٨٢) .

ومن هنا نفهم السر في اختياره (أي الملك دارا أو داراب أو ضاراب) أباً لفيروز شاه أو برويز ، على نحو ما جاء في سيرة فيروز ، حيث الأبوة هنا أبوة تاريخية قومية وليست بيولوجية ، فالفترة ما بين دارا و برويز تكاد تصل إلى ألف عام من عمر إيران - بتاريخ الشاهنامه - إذا وضعنا في الاعتبار أن أجداد الدولة الأكمنية أو الهاخامنشية ووقائعها وأحداثها الكبرى . قد تضمنتها سيرة فيروز . وعلى الرغم من أن الملك دارا هو أول ملك تاريخي في الشاهنامه - وهذا أمر له مغزاه - فإن تاريخه حافل بالأساطير شانه شأن العصر الهاخامنشي بعامه (سنة ٥٥٠ قبل الميلاد) لكنه في نهاية الأمر هو عصر الحماسة القومية الايرانية بغير جدال وعهده هو عهد أساطير البطولة القومية الصرف ، ومبعث فخر التاريخ الايراني القديم ، وأن هذا الملك دارا هو من أعظم ملوك هذا العصر إن لم يكن أعظمهم على الإطلاق وهو داريوش العظيم أو دارا الأكبر . . . وهو كما جاء في النقوش القديمة الملك العظيم ، ملك الملوك ، ملك الأقاليم التي بها كل أنواع الجنس البشري ، ملك هذه الأرض منذ زمن بعيد ، ابن ويشتنامست الهاخامنشي الفارسي ابن الفارس الأري من عنصر الأرين^(٨٣) وهو كوروش الكبير (الثاني) أو قورش الكبير الذي يعد المؤسس الحقيقي للدولة الهاخامنشية ، وكان « بطلاً عالمياً »^(٨٤) فهو الذي فتح المعمورة ، وقد امتدت فتوحاته حتى تخوم الصين وما وراء نهر سيحون وكان يؤمن بالوحد ، إذ كان من أتباع الدين الزرادشتي ، وهو دين توحيد ، وقد حارب في سبيل نشره بين الوثنيين والملجوس ، وهو الذي بنى مدينة دارابجرد ، وكان عادلاً رحباً ، وهو صاحب الفتوحات الكبرى ، وهو الذي غزا بلاد الروم وقهر قيصراً وتزوج بانيته ، وقد دانت له الملوك ودخلت في طاعته في آسيا وأفريقيا إذ « كان فاتحاً عالمياً يعرف أصول

٨٠ - علينا أن نأخذ بنسبته اسم الملك فيروز الذي ترجمت له الشاهنامه (١٠٨: ٢ - ١١١) من دائرة البطولة التاريخية أو الملحمية ، ومن ثم فليس هو فيروز شاه بطل السيرة الشعبية ، أن فيروز الشاهنامه أو التاريخ لم يؤثره ما يصلح أن يكون نواة لقصة بطولية واحدة ، برغم أنه قضى ثماني سنوات تقريباً على عرش إيران . ولعل أقل من لحص تاريخ حياته هو الدنيوري حين قال : وكان فيروز ملكاً عابداً ، كان جل قوله وفعله لينا لا يجني عليه نعمة ، وإن الناس تحفظوا في سلطانه سبع سنين وتواليات . . . تشابهوا منه (الأخبار الطوال ص ٥٩) كما أنه حارب الروم فهزم هزيمة منكزة ، وأنه قد احتل العرش على الشاه أخيه ، حين قتل طمعاً في الحكم ، انظر أيضاً الغرر ص ٥٧٣ .

٨١ - انظر كتاب ٣٠٠ عام من عمر إيران ص ١٩٦ - ١٩٧ .

٨٢ - الشاهنامه ٢ : ١٩٧ حاشية عبدالوهاب عزام .

٨٣ - انظر براون ، تاريخ الأدب في إيران ١ : ١٦٦ .

٨٤ - انظر ، أحمد كمال حلمي ، كتاب ٣٥٠٠ عام ص ١٢٢ .

الفتح»^(٨٦) وهو ابن بهمن الذي تزوج من ابنته - كما كانت تبيح ذلك دياناته الزرادشتية - وحفيده بهمن أردشير آخر ملوك الدولة الكيانية الكبار^(٨٧) وهو صاحب الميلاد الأسطوري ، ومن هنا جاء لقبه داراب لأنه وجد في الماء وبين الشجر . . إلى غير ذلك من الأخبار والحكايات التي تحفل بها الشاهنامه والمصادر التاريخية القديمة ، وعلى نحو مماثل لما ورد في سيرة فيروز شاه التي نحن بصدد دراستها ، ولعل هذا يكشف لنا في الوقت نفسه ، لماذا انتخبه مؤلف سيرة فيروز أباً لبطله فيروز شاه ومشاركاً له في تحقيق أجداد إيران التاريخية ومفاخرها القومية ، برغم الفارق الزمني التاريخي بين الملوكين الذي يكاد يصل إلى ألف عام . وليس لهذا من تفسير إلا أن مؤلف السيرة أراد أن يجمع جمعا رمزيا بين أعظم عهدين في تاريخ إيران القديم ، هما عهد الدولة الأكمنية أو الهاخامنشية ، مثلاً في الملك داراب أول ملوكه العظام ، والعهد الساساني مثلاً في برويز ، آخر ملوكه العظام ، جامعا بذلك بين المجد التالذ ، والمجد الطارف القديم والحديث من عصر البطولة الإيرانية قبل الإسلام^(٨٨) . وقد انفرد بين الأكاسرة بروائع تفوق الوهم والخيال^(٨٩)

(٢) البعد الأسطوري : نقصد بالبعد الأسطوري في شخصية فيروز شاه ، أو بالأحرى بـرويز - بعد أن اتضح البعد التاريخي له (وقد اعتل عرش إيران من ٥٩٠ - ٦٢٨ م) أن القاصّ الشعبي نسب إليه كل الوقائع والحروب والبطولات والخوارق والغرائب والأساطير والفضائل القومية التي يحفل بها عصر البطولة في تاريخ إيران القديم منذ بداية عهد الملك دارا الأكمني حتى نهاية عهد بـرويز الساساني ، بل إنه ، أي القاصّ الشعبي أو مؤلف السيرة لم يكتف بالجمع بين فيروز وبين الملك داراب في أبوة بيولوجية - وهذا غير صحيح كما رأينا من قبل - وإنما تجاوز ذلك أيضاً إلى ما قبله بكثير ، إلى عهد كيكاوس الأسطوري في الشاهنامه ، سواء في بطولاته أو في غزواته الفاشلة في أرض مازندران وبلاد هاماوران أو حمير ، وزواجه من ابنة ملك اليمن ، بعد أن سعى رستم لخلاصه في الجالين^(٩٠) فنسبها إلى فيروز شاه بشيء من التعديل الطفيف الذي يجعل منه بطلا منتصرا في نهاية الأمر ، برغم الهزائم والمخاطر والعقبات التي حاقت به حتى تم انتقاذه وخلّاه . كما أضاف إليه حروب رستم وخوارقه ، وبطولات اسفنديار ومغامراته ، وفنوحات كيخسرو ومقاماته ، وكثيرا من بطولات غيرهم من ملوك وأبطال العصرين الهاخامنشي والساساني ، عبر ألف سنة تقريبا ، وجعلها تتمحور جميعا حول فيروز شاه ، بما في ذلك مرحلة التحول الديني من المجوسية إلى الزرادشتية التي تمت في عهد

٨٥ - نفسه ص ١٣٨

٨٦ - نفسه ص ١١١

٨٧ - مثلما تجاهلت الشاهنامه عصر الاسكندر والدولة الاشكانية باعتباره عصر سقوط وضعف وانحطاط ، نرى سيرة فيروز شاه تتجاهل هذا العصر أيضا . ومن الجدير بالذكر أن سيرة فيروز شاه - وهي نتاج عصر اسلامي - قد تجاهلت عصر آخر هو عصر الدولة البشيدانية الأسطوري باعتباره عصرًا ، موغلا في القدم ، مغرقا في الوثنية ، وبذلك تكون سيرة فيروز شاه قد عاجلت اعظم عصور إيران القديمة ، ولما عصورا المخامشيين والساسانيين ، حيث السامانيون امتداد بطولي لأجداد المخامشيين .

كل ذلك لم يشأ مؤلف سيرة فيروز شاه ان يترلق الى تاريخ ايران في الاسلام ، كما فعل الفردوسي ، فعالج هذه الفترة معالجة دوتية ، لانه ولا بطولته ، فالشعوب لا تتغنى بهزائهم كما ذكرت .

٨٨ - امين بدوي ، القصة في الادب الفارسي ، ص ٢٠٣ - ٢٠٦ .

٨٩ - قام بـروز العيار بدور الملخص في سيرة فيروز شاه ، بدلا من رستم الذي نرى بطولته فيروز شاه قد اجتثته .

الملك كُشْتاسب (الملك دارا نفسه)^(٩٠) وقد آمن بزرادشت ودخل دينه (دين التوحيد) وأصبح نصيره - ووجه ولده اسفنديار - على رأس الجيوش الإيرانية لنشر هذا الدين داخل إيران وخارجها فيما عرف باسم الحروب الدينية . . وهي الحروب التي قادها فيروزشاه في سيرته بأمر من أبيه الملك ضاراب .

ومن هنا يحق لنا أن نعتبر فيروزشاه - في حروبه الدينية التي بلغ بها ذروة البطولة الملحمية في السيرة - هو نفسه اسفنديار - بطل الدين الزرادشتي في الشاهنامة وما يؤكد ذلك أن اسفنديار ، بسبب استمرار الحرب لم يتمكن من ولاية العرش فتنازل لابنه بهمن ، وهو ما حدث تماماً لفيروز ، فقد أدى استمرار الحروب إلى بُعدِه عن بلاده فتنازل عن العرش لولده بهمن . . ولذلك كله يصبح فيروزشاه ، في السيرة الشعبية - رمزا ملحيمياً مجتمعاً ومكثفاً لعصر البطولة - بعبديه التاريخي والأسطوري في تاريخ إيران القديم ، ورمزا بطوليا وثقافيا لتحرير إيران قوميا ودينيا .



سابعا : عين الحياة بين الواقع والرمز .

عين الحياة - تاريخاً - هي سعدى بنت ملك اليمن (أوشاه حير) ذي الأذعار ابن ذي المنار الراش الحيمري ، التي تزوجها - بعد قصة عشق - الملك الفارسي كيكافوس (ويقال له بالعربية قابوس) بعد أن أجبر أباهما على ذلك (الفرعص ١٥٤ - ١٥٩) وهي نفسها سودانة ، أوسودابة التي تزوجها كيكافوس في الشاهنامة ، كما سبق أن ذكرنا ، فهي من هذه الناحية تبدو شخصية ذات واقع تاريخي ، ولم يختلف هذا الواقع التاريخي عن الواقع الفني في الشاهنامة ، أوسيرة فيروزشاه وإن كان تصوّراً مثالياً فهي بالغة الحسن والجمال والكمال (س ١ : ٢٥ - ٣١ / ٣ : ٣٤٠ - ٣٤١) وهي التي من أجلها اشتعلت الحروب سنين طويلة بين الفرس والعرب ، ولكن القاصّ الشعبي الفارسي قد صورها في السيرة تصويراً مشبعاً بالذات الرمزية الكاشفة عن الغايات القومية الفارسية . . فحبها قدر لا مفر منه (س ١ : ٢٥ - ٢٩) والاقتران بها «حبة الحية» والزواج منها «غاية مقدسة» وعرسها ينبغي أن يكون «مقدساً» و«زفافها مقدساً» والحرب بسببها «مقدسة» والمخاطرة من أجلها «مقدسة» (س ١ : ٢٦٠ ، ٣٨٠ ، ٣ : ٥٢ ، ٢٧٠ ، ٢٧٢ / ٣١٩) وقد شاع صيتها في أربع جهات الدنيا (١ : ١٢٩) وأنها - كما يقول طيطلوس منتني السيرة ، وحكيم بلاد فارس ومعلم فيروز ، وعمره على مواصلة الحرب «أن ما قدره الله علينا سيجري ، وأن حياتنا لا تكون رديئة العقبى ، وإن كانت كثيرة الصعوبات ، إنما ينبغي أن نلّقي المصائب بصبر جميل وقبول حسن ، فإن عين الحياة إلا سبيل مرسل من قبل الله لنشر هيبتنا على ممالك كثيرة من ممالك هذا العالم ، ويكون لنا بأعمالنا حديث عظيم يذكر جيلاً بعد جيل» (س ٢ : ٢٣٥) وقد تكرر هذا المعنى مراراً في السيرة (انظر : ٣ : ٢٩ ، ٤٩) وقد يقول القاصّ على لسان عين الحياة نفسها : «وهل سمعتم أن رجلاً من الدنيا يرتكب كل هذه المخاطر وسير عن بلاده ألوف الأميال طمعاً بالحصول على بنت ، ربما كان في مملكته ألوف مثلها ؟» (س ٣ : ٥٢) ولكنها ما خلقت إلا له وما خلق إلا لها (س

٩٠ - انظر الشاهنامة ١ : ٣٣٦ - ٣٣٧ ، حاشية عزام ومصادر الغزل هناك .

٣ : ٣٧٦) ، ومن أعاجيبها أنه « كلما تقدمت بها السن تقدمت بها المحاسن وزادت رونقاً » (س ٤ : ٣٤٣) ، وأن أقصى أماني فيروز شاه « أكمل رجل في العالم أن يجعلها « سيدة بلاد الفرس » و « سائلة على كل هذه البلاد » (س ٣ : ٥ ، ٣٧٢ - ٣٧٣) ، أما نداء فيروز شاه في المعارك الفاصلة ، فهو المناداة والتباهي « أنا فيروز شاه حبيب عين الحياة . وقد بذل الملوك أنفسهم للفوز بعين الحياة دون جدوى (٣ : ٤٧) وقد « أهلك دونها الألف من الأبطال لأجلها » (س ٣ : ٣١٩) ، ولأن عين الحياة « محبوبة من الإله ، ومن الطبيعة ، فهي تستحق أن تكون سلطانه لإيران ومملكته » (ص : ٣٤٠) ولهذا لا غرو أن يكون يوم زفافها ، هويوم زفاف الأبطال والملوك الفرس جميعاً ، في عرس جماعي ، « ظلت تضرب به الأمثال في قابل الأيام » ، وفيه تيدوم فيروز أم الأبطال جميعاً ، بيدها « المباركة ، تبارك هذا الزفاف « المبارك » وفيه يمنح الملك ضارب « بركات الرب » .. الخ (س ٣ : ٣٣٦ - ٣٨٨) .

ومن الاستطراد البال أن ملك اليمن ، والد فيروز شاه ، ورمز للجنس العربي الفتح في السيرة يبدو - كالحليفة العباسي - ملكاً لا حول له ولا طول ، وكل دوره في السيرة أن يبارك هذا الزواج ، بإرادته ، أو هكذا ينبغي أن يكون ، تحقيقاً للشريعة ، وهو أمر تطالب به عين الحياة (٣ : ٥١) وفيروز شاه (٣ : ٢٦٢) برغم قدرته على اغتصابها بقوة السيف منذ بداية الحرب ، ولكن ذلك في اعتقاده مناف للتأموس الفارسي وشرف الملك (س : ١ : ٣٣٢) ، فلما تحققت هذه المباركة بإرادته في الظاهر (وبغير إرادته في الواقع) منّ عليه الفرس بإعادته إلى عرش اليمن من جديد ، ولكن تحت نفوذ الراية الفارسية (٣ : ٣٨٦ - ٣٨٩) وهو الذي بدا في أول السيرة رافضاً « أن يتدخل بإرادته عن عين الحياة لأحد » على حد تعبيره (١ : ٢٢٠) وهذا يعني - آخر الأمر - أن « عين الحياة » ، ليست الا رمزاً لتحقيق الذات العامة الإيرانية وما يطمح إليه من حرية واستقلال وسيادة ، وهذا هو عين الحياة الحرة الكريمة في مآثورات الشعوب الملحمية والوطنية . وعند تحقيق هذه الأماني الجمعية والكبرى القومية ، انتهت سيرة فيروز شاه ، وتوقفت أحداثها وبطولاتها ، على حين أن شاهنامة الفردوسي - التزاماً بالسياق التاريخي كما ذكرنا - تمضي في أحداثها إلى انتهاء هذا المجد بدخول العرب إيران . وهذا فارق له مغزاه القومي في السيرة ، ويؤكد مضامينها القومية وغاياتها الشعبية في آن . يبقى أن أشير إلى أن اسم « عين الحياة » بهذا المعنى الرمزي كان معروفاً عند الفرس في القرن الخامس الهجري ، فقد عرف الأدب الفارسي هذا الاسم في منظومة قصصية بعنوان « شادبر وعين الحياة » ، للشاعر أبيه القاسم حسن بن أحمد الملقب بملك الشعراء أيام الغزنويين ، ولكنها ضائعة للأسف (راجع : بدوي ، القصة ، ص ٤٥) .



ثامناً : النماذج النسوية في السيرة :

تحفل سيرة فيروز شاه بالنماذج النسوية احتفاءً واضحاً وبعدها .. فهي لا تتكرر دور المرأة ولا تقلل من شأنه ، بل ترقى به إلى دور الرجل أحياناً كثيرة ، ومن ثم كان احتفاؤها بالأنماط أو النماذج النسوية المتعددة ، ومن أبرزها :

(١) الأم ملكة : خير مثال لذلك هو احتفاء السيرة ببراعة الملكة وردشاه . أم الملك ضاراب ، التي تولت عرش إيران لأكثر من عقدين من الزمان ، كانت خلالها نموذج الملكة العادلة والحكيمة البارة برعايتها . (١ : ٨) .

(٢) المرأة فارسة : وغوذجها في السيرة أنوش بنت الشاه سليم نائب ملك اليمن وتطلق عليها السيرة لقب « الفارس المقتع أو المثلث » ووصفتها بأنها فارسة مقاتلة تنازل أشد الأبطال بسالة ، وبأنها تقود الجيوش ، وتحوض الماركات وتتقد جيوش الفرس من هزائم حقة ، وتتجلى شهرتها في كونها « رامية أو ضاربة السهام النارية » من الطراز الأول ، ولولاها لقصي على الجيش الفارسي في بلاد الروم ، عند غيبة فيروزشاه . وللقوف على نماذج من بطولتها وفروسيته يمكن العودة إلى السيرة في المواضع التالية : (١ : ٥٢ ، ٢ : ٢٧٦ - ٢٨٣ ، ٣ : ٣٤٦) .

وشخصية أنوش في السيرة انعكاس لشخصية كردية في الشاهنامه (٢ : ٢٩٩ وما بعد) مثلما هي صدى لشخصية كرد أفريد (ش ١ : ١٣٤) وتعني بالعربية « التي لا نظير لها » ،

٣ - المرأة عالمة : وغوذجها في السيرة نوربنت الوزير الأول في بلاد قيصر الروم وبصرف النظر عن رمزية اسمها ، فإن القاص قد رسمها على نحو يذكرنا بنموذج « تودد الجارية » في ألف ليلة ، فقد بدت أول الأمر جارية بمهولة الأصل - بسبب الحرب - وقد وقع طيطولوس الفيلسوف الكبير في عشقها ، ولم يتزوج بها إلا بعد أن اجتازت امتحانا عصيبا في المعارف والفنون والآداب والعلوم المختلفة . فكان نجاحها سببا في الكشف عن هويتها الحقيقية . (انظر السيرة ٣ : ٣٣٣ - ٣٣٤) ومن الجدير بالذكر أنها هي التي تلد بزرجمهر حكيم إيران وفيلسوفها الشهير ، وهي التي تشرف على تربيته وتثقيفه وتعليمه ، فكانت له استاذًا ومعلمًا ومربيًا ومهلبًا وقد راحت - ترشعه المعارف مع لبنها - على حد تعبير السيرة ، وعليه فإن « بزرجمهر (الفارسي) هذا يخرج أقدر من أبيه طيطولوس (اليوناني) حكمة وإدراكًا ومعرفة ، ويكون له شأن عظيم ، واسم اعظم في كل الدولة الفارسية » (٤ : ٨٤) . . ويصبح « أعقل عقلاء الأمم ، وعلة المعارف والحكمة في إيران » (٣ : ٨٣ ، ١١٢) وهي عين الصفات التي وصف بها بزرجمهر في الشاهنامه) ، ويعود الفضل في ذلك إلى أمه « نور » - واسمها مخفي دال - والتي وصفتها السيرة (٣ : ٣٣٤) بأنها « آية الحكمة ، ما تركت فنا ألا تعلمته ، كأنها تاريخ الأعصر ورملة آدابها وثيلة المعارف وصفحاتها » .

٤ - المرأة أما : مثل زوجة الملك ضاراب ، إذ لم تكن اما لبطل السيرة وحده ، فيروزشاه ، بل ام الأبطال والفرسان من الإيرانيين جميعا ، مثلما كانت اما لجميع الأميرات العربيات اللاتي تزوجن من أبطال الفرس (٣ : ٣٣٦ وما بعدها) .

٥ - المرأة حببية : النساء العاشقات في السيرة كثيرات ، وهذا امر طبيعي في سيرة يمتزج فيها الحب بالحرب والفروسية ، ولكن اللابت للنظر ، أن معظم هؤلاء العاشقات من العنصر العربي وكلهن يسقطن في هوى الأبطال الفرس للوهلة الأولى ، وهو امر لا يخلو من منزهة الشعوب ، وكلهن على استعداد للتضحية والمخاطرة من أجل هذا الهوى « القدي » أو « الرباني » وكلهن عاجزات عن مقاومته ، مهما كانت سلطة الآباء - من الملوك العرب - بل من

على استعداد لخيانة آبائهم في سبيل «التقرب» من أبطال الفرس «الذين لا ينظرونهم في العالم» فإذا ما تجاوزنا النموذج الأول في السيرة، وهو «عين الحياة» مؤقتا، قابلتنا نماذج أخرى أشهرها الأميرة طوران تحت بنت ملك مصر. التي قاومت الحب في أول عهدها، ولم تعترف به، وعذلت عين الحياة على عشق «ملك فارسي» حتى إذا ما شاهدت بطلا فارسيا انهارت مقاومتها وعذرت عين الحياة (س: ٢: ١٥٣ وما بعدها) فحب الفرس لا يقاوم والمحافظة - وحدها - هي التي «تظفر» بحب واحد منهم والزواج به، اعترافا بفضلها، وجمالها، وكمالها، وبهائه، وفروسيته، وبطولته. والفتاة العربية، في السيرة، على استعداد للتضحية - معها كان ثمنها فادحا - وملقاة الأهل إذا كانت عاقلة حكيمة، لسبب بسيط أنها سوف تكافأ آخر الأمر، بالظفر بهذا الفارسي البطل، والزواج منه واشهر نموذج لذلك هو «كليلة» بنت ملك الشام (س: ٣: ١٧ - ٢٤، ٥٩ - ٧٤، ٩٥، ١٠٦) .. بل إن الفتاة العربية على استعداد لخيانة أبيها والتحريض على قتله، والتخلص منه، حتى تظفر آخر الأمر بعشق هذا الفارسي البطل، وهذا هو النموذج المكرر (؟) في السيرة، واشهر نماذجه تاج الملوك الحجازية التي وقعت في عشق خورشيدشاه (س: ٢: ٧٨ وما بعدها) وكومندان بنت ملك الاسكندرية، التي باعت اباهما من أجل الفرس - بعد أن خدعت جند الحراسة، فسقطت الاسكندرية لقمة سائغة في ايدي الفرس، ولولا خيانتها لاستحال فتح المدينة، كما تقول السيرة، والظريف أنها شقت خورشيدشاه، ثم تركته حين تأكدت أنه مشغول بغيرها، وانصرفت - ببساطة - الى عشق مصفرشاه. (السيرة: ٣: ٣٢٩ - ٣٤٠) فأقصى آمالها ان تقترن بملك فارسي. (حسب).

ومثلما كان فيروزشاه - بطل أبطال السيرة - ورمز فضائلها، فإن عين الحياة كانت المثال المطلق للمرأة، جمالا، وكمالا، قولوا وسلوكا، وقد استقطبت كل النماذج النسوية السابقة: ملكة وأما وحبية وعاملة وفارسة.



تاسعا: الأسرة الرسمية:

تحدثت السيرة عن بطولات أبناء الأسرة الرسمية او أسرة سام بن نریمان حديثا دالا كاشفا عن دور الأسرة الرسمية ومكانتها الفائقة في الدفاع عن العرش الإيراني، وتحقيق الأجداد العسكرية لايران ما قبل الاسلام، غير أنه - في مجال المقارنة - حدث خلط واضطراب في بعض اسمائهم والقائهم - دون ادوارهم - التي وردت في الشاهنامه (راجع حواشي عزام الضافية عن أسرة سام بن نریمان في الشاهنامه) (١: ٥٣ - ٥٧) وذلك على النحو التالي:

سيرة فيروز شاه	الشاهنامه
رستم زاد	كرشاسب
—	نریمان
—	سام
فيلسزور	زال (دستان)
بهراد	شغاد
بيلتن	زواره
فرخوزاد	رستم
(+ جيل الأحفاد)	(+ جيل الأحفاد)

فإذا ما وضعنا في الاعتبار - تاريخياً - أن كرشاسب ، ونريمان وسام ، ثلاثة أسماء والقباب لشخص واحد ، وقد التبست وعُدَّتْ أسماء أناسٍ مختلفة ، أدركنا - باديء ذي بدء - أن القاصَّ الشعبي في سيرة فيروز ، لم يتجاوز الحقيقة كثيراً ، حين تجاهل ذكر هذه الأسماء التي تعود بطولاتها إلى عهد منوچهر ، أي إلى ما قبل عصر زرادشت (أي الفترة التي تجاهلها القاص) ، واختزل الإشارة إليهم في نسبتهم إلى ما يسمى « برستم زاد » أي ابن رستم (ذلك اللقب الشائع على أسرة سام نتيجة ذبوع بطولات رستم ، ابعد ابنائها صيتاً وإبقاهم ذكراً) ، والفردوسي نفسه لم يحفل كثيراً هؤلاء الأبطال الثلاثة ، وإنما أشار إليهم إشارات عابرة ، ووجه عنايته إلى زال (= دستان ، معاصر كشتاسب أو دارا الأول) وأولاده الثلاثة ، وعلى رأسهم رستم ، أعظم أبطال الملحمة على الإطلاق ، باستثناء اسفنديار - بطل الدين الزرادشتي ، وكفاه رستم عسكرياً - وهو ما فعله القاصُّ الشعبي في السيرة أيضاً ، فقد وجه عنايته مباشرة إلى الحديث مباشرة عن بطولة فيلزور وابنائه الثلاثة ، وعلى رأسهم بهزاد ، وقد أثر القاصُّ الشعبي أن يطلق عليهم « ألغابا » وليس أسماء كما فعل الفردوسي (فهذا أقرب إلى طبيعة القصَّ الشعبي الذي يؤثر الألقاب النمطية) دون أن يغير ذلك من واقعهم ، البطولي كثيراً ، الأمر الذي يقدم دليلاً آخر ، على أن سيرة فيروز شاه ليست إلا ترجمة شفوية لشاهنامة الفردوسي ، وهي - هذه المرة - ترجمة منتخبة تقوم على انتخاب ما تراه ضرورياً من أبناء الأسرة الرسمية ، وموالاتها ومناسبا للقضايا الشعبية التي يعالجها قاصُّ السيرة ، وعموماً فأعظم بطلين في السيرة ، باستثناء فيروز - هما فيلزور وابنه بهزاد ، تماماً كما في الشاهنامة فأعظم بطلين فيها - باستثناء اسفنديار - هما دستان (زال) وابنه رستم . وهما مانود الوقوف قليلاً عندهما :

(١) فيلزور :

ومعنى هذا اللقب الفارسي (بيل + زور) قوة القيل ، وهو نفسه دستان (زال) بن سام ، وكان في السيرة - أساساً - بهلوان تحت الملك بهمن (السيرة ٣ : ١٣٢) ثم أصبح بهلوان تحت الملك ضاراب ، وفي عهده أصبح « فارس بلاد فارس وحاميها وشجاعها الذي يضرب به المثل في العالم » (س ١ : ٢٥٥) ورب الحرب وهما (س ١ : ٤٠٨) ، وأعظم رجل في بلاد الفرس بعد الملك ضاراب (٢ : ٦٨) ، وهو الذي أشرف على التدريب الفروسي لفيلزور شاه (س ١ : ٢٣) وهو أيضاً معلم أبطال الفرس (٢ : ١٣٧) وعلى الرغم من أنه - منذ أول السيرة حتى مصرعه - « شيخ هرم ، لكنه حامي الفرس وفارسهم الأوحده » (س ٢ : ٩٥) ، وقد جأته هذه الصفة ، أي الشيخ الهرم ليأبى شعره ، إذ كان « أبيض الوجه بلحية كبيرة بيضاء ، تحيط بوجهه من كل صوب ، وحواجب بيضاء طويلة ، واقفة إلى الأمام ... » (س ١ : ٢٥٥) ، وكانت رايته تعادل راية الملك ضاراب ، مرسوم عليها اسد ، بيده قوس نشاب ، وعليها آكرة من الذهب ، تلعب هن بعد ... وعلى رأسه طاسة من البولاد كبيرة ، وعليها بيضة من الذهب ... » (س ١ : ٢٥٥) وقد ذاع صيته في مشارق الأرض ومغاربها (س ٢ : ٩٤) .

هذه هي أهم ملامح شخصية البطل فيلزور (وأحياناً يبدى في ميدان القتال باسم بهلزور أو فهلزور أي قوة البطل كما تقول السيرة) وهي عينها تنطبق على دستان بن سام الذي شهد عصر الملك بهمن بن اسفنديار في الشاهنامة

(١: ٣٧٢ - ٣٧٣) ، وقد اشرف على تدريب ملوك الفرس فروسيا ، وهو منذ بدء حياته ذو شعر كث ابيض ، وراس ابيض كالكانور (ش: ١: ٦٠) ، وهذا معنى لقبه المشهور في الشاهنامه (زال زر) ، وفي كتب التاريخ ايضا ، ومعناه الشيخ الكبير أو الهرم بلغة اهل سجستان وزابلستان (الفرس ص ٧٠) لكونه وُلد ابيض الشعر ، الأمر الذي جعل ابوه ينفر منه ، ويتخلص منه ، ساعة مولده - بإلقائه في البر الأقر ، حتى التقطته السيمرج والعتقاء وقامت على تربيته ، الى آخر القصة المعروفة في المصادر التاريخية (الفرس ٦٨ - ٦٩) ، وفي شاهنامه الفردوسي (١: ٥٢ - ٥٩) الى جانب كونه بطل ابطال الفرس الذين ذاع صيتهم خارج ايران ولد راية عليها اسد ، وقد منحه كيكاس - كما منح رستم ايضا - قلنسوة من الذهب بدلا من التاج حين يكون في ولايته وهو حامل المقمعة (وهي ميراث تخرص عليه أسرة سبام وقد اعطاها لابنه رستم حين رشحه لقيادة الجند) وذلك اضافة الى ما ذكرناه في التحليل المقارن بين فيليزور ودستان من بطولات مشتركة .

اما ما اضطرب امره على القاصّ الشعبي فشيئان فقط : احدهما موت فيليزور في مصر ، بعد ان قتل غيلة على يد قائد مصري ، وقيام بهزاد بالثار له ، والإشراف على تكفينه بالحرير والصندل وإرساله في تابوت - بين مراسيم جنازية عسكرية تليق ببطلته - إلى ايران ليدفن في مقبرة اجداده ، وقد اقاموا له مثالا (س: ٢: ١٢٩ - ١٣٨) وهو ما ذكرته الشاهنامه عن مصر رستم غيلة ، حيث قتل في الهند ، ونهض ابنه فرامرز للإشراف على تكفينه وإعادةه الى ايران على النحو السابق حرفيا وقد كفوه بالديباج ، بعد ان حنطوه ، وقد عملوا في بستان مقبرته ناورسا عظيما وضعا تابوته على تحت من الذهب ، وسدوا باب الناورس عليه ، والحلائق والأرض ترتج بين عويل النواذب ونحيب النوائح . وقد قام فرامرز بالثار لأبيه رستم (ش: ١: ٣٦٨) فقد خلط القاصّ الشعبي بين الأمرين .

وأما الأمر الآخر فهو زواج بهزاد بن فيليزور من بنت ملك كشمير وكابول ، روزابه اوروزا الحسناء ، فالأصل في الشاهنامه ان الأب نفسه ، أي دستان هو الذي تزوج من روزابه بنت ملك كابل ، بعد قصة حب رائغة ، أثمرت رستم اعظم ابطال الشاهنامه (١: ٥٩ - ٧٧) ، وهذا يعني ان القاصّ خلط مرة أخرى ، بين الأب والابن .

(٢) بهزاد :

بهزاد تحريف لكلمة بهزاد ، ومعناها بالعربية الابن الشجاع ، والجسور ، هو ابن فيليزور ، ونظير رستم بن زال في الشاهنامه . وهو مثله بطل ابطال السيرة ، بعد فيروز شاه (س: ٤٣ - ٤٤) وابوه هو الذي رشحه بهلوانا لتخت الملك ضراب ، وقائد جيوشه (س: ٩٩) مثلهما رشع سام ولده رستم (ش: ١: ٣٠٤) ، وكان أبوه يزنه بجزان واحد هو فيروز شاه وكذلك الملك ضراب ، وكان يتادي باسمهما معا في اثناء المعارك وهما في طبقة واحدة وكلاهما حامي بلاد فارس وركنهما الركيز (س: ٩٩: ١١٨ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٤٣: ٣/ ٣٧٣) ، وهو ماصنعه الفردوسي نفسه (ش: ٣٤٢ ، ٣٥١ - حواشي عزام) وقد رفعه الملك ضراب الى رتبة الملوك (س: ١٤١ : ١٤٢ ، ٢٥٨) ، وقد ولاه بهلوانية العالم (١٣٢: ٣) على نحو ما فعل كيكاس مع رستم (ش: ١: ٣٠٤) ، وقد ولاه بهلوانية الأعلام

(ش: ١٢٧) وفي آخر السيرة ، قدمه فيروز على نفسه عسكرياً (س: ٤ : ١٣) وقد انفرد ببطولة الحروب التي وقعت في بلاد الروم (س: ٢ : ١٤٣) وما بعدها) وفي بلاد الصين والهند (س: ٤ : ١٢) وما بعدها) وهي البلاد التي تحققت فيها اعظم انتصارات رستم العسكرية واجماده القومية (ش: ١ : ١٨٩) وما بعدها) ، ومثلما كان رستم تفتح له خزان الملك وكنوزها بغير حساب (ش: ١ : ١١٨) كذلك بهزاد (س: ٣ : ٢٥٨) ومثلما لم يكن لرستم في الرجولية ثان (ش: ١ : ٢٢٩) . كذلك بهزاد (س: ٢ : ٤٤ / ١٤١) ؛ ومثلما حصل رستم على جواده الملحمي رخش بعد قصة مثيرة (ش: ١ : ٩٤-٩٦) كذلك حصل بهزاد على جواده البحري بعد قصة مثيرة ايضاً (س: ٢ : ٣٢٤-٣٢٦ ، ٣٤٧ / ٤ : ٥٠-٥٣ ، ٤١١) ، ومثلما كان رستم دعامة العرش الفارسي (ش: ١ : ٣٠٤) كذلك كان بهزاد في السيرة (٣ : ١٣٢) ، ومثلما لقي رستم مصرعه غيلة على يد اخيه شغاذ (ش: ١ : ٣٦٥-٣٦٨) ، كذلك كاد بهزاد يلقى حتفه غيلة على يد اخيه فرخوزاد (س: ٣ : ١٢٦-١٤٦) .

وقد اخلط الأمر ، بعد ذلك ، على القاصّ الشعبي ، في انه جعل لبهزاد اخاً ثالثاً هو بيلتا (تصنيف بيلتن) والصحيح - قياساً الى ماورد في الشاهنامه - هو ان بيلتن - ومعناها الجسم او الضخم كالقيل - لقب لرستم في الشاهنامه (النص الفارسي ، نقلاً عن كتاب من روائع القصص في الادب الفارسي ص ٣٨) . كذلك ذكر القاصّ الشعبي انه سيولد لبهزاد بطل عظيم من زوجته روزا ، هو رستم زاد (س: ٤ : ٤٤٨) وهو ما يطابق زواج زال من روزا التي تنجب له رستم في الشاهنامه ، كما سبق ان ذكرنا ، وهو امر يمكن ان نعزوه الى حدوث اضطراب او خلط عند القاصّ . . . وربما بدر على اللحن الآن سؤال : لماذا لم يصرح القاصّ الشعبي - مباشرة - باسم رستم بدل بهزاد ؟ (وهو ليس اللقب الأشهر لرستم) . . سوف يجد الباحث نفسه امام عدة احتمالات من بينها ، ان ذكرى رستم قائد القادسية لا تزال حية في الأذهان وهو الذي مني الفرس على يديه باكبر هزيمة عسكرية وقومية في تاريخهم على يد القائد العربي البطل سعد بن ابي وقاص ، وقد يكون ثمة احتمال آخر - وهذا ما يفسر غياب اسم اسفنديار ايضاً في السيرة - ان القاصّ الشعبي الفارسي لا يريد ان يشي بمصدره القصصي المباشر ، وهو الشاهنامه ، امام العرب ، فلا تنطلي عليهم حيلته ، وتكتشف غايته الشعوبية منذ الزهرة الأولى .

المصادر والمراجع

- ابن الأثير (ضياء الدين) : المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر ، تحقيق الحوفي وطيبانه ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٥٩ م .
- احسان پاشا طر : الأساطير الإيرانية القديمة ، ترجمة محمد صادق نشأت ، الانجلو المصرية ، ١٩٦٥ م .
- احمد كمال الدين حلمي : ٣٥٠٠ عام من عمر ايران - الكويت ١٩٧٩ م .
- ادوارد براون : تاريخ الأدب في ايران .
- الجزء الأول ترجمة احمد كمال حلمي (مطبوعات جامعة الكويت) ١٩٨٤ .
- الجزء الثاني ترجمة ابراهيم الشواربي ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٩٥٤ .
- الأصفيهانى (حمزة) تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء ، برلين ١٣٤٠ هـ .
- امين عبدالمجيد بدوي - جولة في شاهنامه الفردوسي .
- مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٧١ م .
- القصة في الأدب الفارسي دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٤ م .
- البيروني (أبو الريحان) : الآثار الباقية عن القرون الخالية ، ط لبيزج ١٩٢٣ م .
- الثعالبي (ابو منصور الجرجاني) تاريخ غرر السير المعروف بكتاب غرر اخبار ملوك الفرس وسيرهم ، طهران ، ١٩٦٣ م .
- حسين مجيب المصري : في الأدب الشعبي الاسلامي المقارن ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ط ١ ، ١٩٨٠ م .
- الدينوري (أبو حنيفة) الأخبار الطوال ، تحقيق عبدالمعزم عامر ، وجمال نشأت ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٦٠ م .
- زهرا خاتلري كيا : من روائع القصص في الأدب الفارسي (تعريب امين عبدالمجيد بدوي) دار التراث العربي / القاهرة / ١٩٧٤ م .
- طه ندا دراسات في الشاهنامه - الاسكندرية ١٩٥٤ م .
- الطبري (محمد بن جرير) تاريخ الأمم والملوك . تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ، دار المعارف بمصر ط ٢ ، ١٩٦٧ م .

- أبو عبدالله محمد بن حسين بن عمر اليماني ، كتاب مضاعاة امثال كلية ودمنة تحقيق محمد يوسف نجم . دار الثقافة - بيروت ١٩٦١م .

- الفتح بن علي البنداري (مترجم) .

- الشاهنامة (نظم الفردوسي) .

- تحقيق وتقديم وتعليق : عبدالوهاب عزام .

- دار الكتب المصرية - الطبعة الأولى ١٩٣٢م .

- محمد رجب التجار :

- البطلي في الملاحم والسير الشعبية العربية ، رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة . ١٩٧٦ .

- أبو زيد الهلالي ، الرمز والقضية ، دار القبس ، الكويت ١٩٧٩ .

- حكايات الشطار والمبارين في التراث العربي ، عالم المعرفة الكويت ١٩٨١ .

- قراءة في سيرة حمزة العرب ، او ملحمة الصراع بين العرب والفرس مجلة التراث الشعبي ع ٥ ، ص ٦ ، ١٩٨٣ - العراق .

- المرأة في الملاحم الشعبية العربية ، مجلة عالم الفكر - ص ٧٤ ابريل ١٩٧٦م . الكويت .

- المسعودي :

- مروج الذهب ومعادن الجوهر ، دار الأندلس / بيروت / ط ٣ / ١٩٧٨ .

- التنبيه والاشراف ، طبعة دار التراث ، بيروت ، ١٩٦٨ أو طبعة ليدن ١٨٩٤م .

- ابن النديم كتاب الفهرست : نسخة مصورة عن طبعة للوجل ، مكتبة خياط بيروت . ب . ت .

- ودمنة طه النجم : القصص والقصص في الأدب الاسلامي ، وزارة الاعلام / الكويت / ١٩٧٢م .

- بوري سولوكوف : الفولكلور ، ترجمة حلمي شعراوي وعبدالحاميد حواس - الهيئة المصرية العامة - ١٩٧١م .

- بندوق مؤلف : قصة فيروز شاه ابن الملك ضاراب (اربعة مجلدات) .

- طبعة مصر : مكتبة عبدالحاميد احمد الحنفي ، سنة ١٩٤٦م .

- طبعة بيروت : المكتبة الثقافية . ب . ت .

١ - الشعر في الآداب الانجليزية القديمة

من المقطوع به بداهة أن القبائل الانجلوسكسونية قد حلت معها خلال هجرتها إلى الجزائر البريطانية قصائد تقليدية تشيد بأعمال أبطالهم وتتغنى بأجسادهم وتتمدح بأنفسهم القديمة . وأكثر الظن أنهم استمروا في نظم مثل هذه القصائد بعد هجرتهم أيضا ، ولكن لم يعثر المقبون على أي أثر مكتوب لهذه القصائد التي كانت تنشذ في عافلتهم ، إذ أنه قبل أن تغزو المسيحية بلاد الانجليز لم يكن الأدب قد بدأ تدوينه ، لهذا لم يبق من الآثار الأدبية للعصر الوثني إلا ما تناقله الرواة حتى تم تدوينه في عهد المسيحية .

ومثل هذه الآداب في ذلك مثل أدب العصر الجاهلي عند العرب بمقد ظل الشعر العربي يعتمد على الرواة يتوارثونه راوية في أثر راوية حتى بدأ التدوين في العصر العباسي ، لذلك تباينت روايات بعض الأبيات وأحيط بعض القصائد بالشكوك . وكما سيطر الاسلام على من دونوا الشعر العربي فلم يثبتوا ما يمجّد الوثنية ، أو يشيد بأهله العرب المتعددة ، كذلك سيطرت المسيحية على من أخذوا يدونون أدب الانجليزية القديم ، فلم يثبتوا منه إلا ما يتلاءم مع مبادئ المسيحية ، ولا يتنافر مع روحها وقوانينها ، فمثلا هناك قصيدة لشاعر مجهول نشأ في أول عهد المسيحية بالبلاد عنوانها « ويد سيث » ويمجري الشاعر قصيدته هذه على لسان راوية يتحدث عن ملوك وأبطال عرفهم ، وخلال حديثه عن أجسادهم بعرض للذكر القبائل القديمة التي ينتمون إليها ، وإلى المثل العليا التي كانوا يأخذون بها ، وكل ذلك بطريقة تدل على علمه الواسع بمثل الوثنية خلال الفترة التي هاجرت فيها القبائل إلى انجلترا . وقد بقيت هذه القصيدة حتى وصلت الى العصر الحديث ، ومنها وقف مؤرخو الآداب على بعض المعلومات عن الوثنية التي كانت سائدة هناك .

ساحمة بيولف
ومكانتها من الأدب الأوربي

مجمري ولقيه

وقد يكون من العوامل المساعدة على الاحتفاظ ببعض الأساطير القديمة أن ملوك الأنجلوسكسون كانوا يحرصون على نسبة أنفسهم إلى أسلاف من قدامى ملوك طوائفهم ، كما كان شعراؤهم يحققون لهم هذه النزعة ، ويشيرون فيهم تلك الرغبة . وما نجد ملاحظته في ذلك أنه إلى ما بعد عصر المسيحية كان الشعر يعتمد أكثر ما يعتمد على الانشاد والرواية لا على الكتابة ، وكان الرواية المنشد يتكفل بنشره ، وكان لكل ملك شاعر أو أكثر ، ولكل قبيلة شاعر أو أكثر ، وكان الشاعر يسمى « شوب » (scop) ، وتربط بين الشاعر والملك أو بين الشاعر والقبيلة رابطة الولاء التي لا يفصمها إلا الموت .

وأقدم شعر وصل إلى العصر الحاضر من شعراء العصر القديم أبيات نظمها راع يدعى « كادمون Caedmon » وكان يتولى رعي قطع من البقر يملكه أحد الأديرة قرب مدينة « هويبي » (شمال شرق إنجلترا) . قيل إنه رأى في منامه ذات ليلة أن رجلا أمره أن يتغنى بعظمة الكون ، وقيل أيضا إنه نظم أبيات هذه القصيدة القصيرة خلال هذا الحلم ، ولما استيقظ وجد نفسه يحفظ أبياتا ويرويا ، ومؤدى هذه الأبيات :

الآن يجب علينا أن نمجد حارس المملكة السماوية ،
يجب أن نمجد سلطان الخالق ، ونشفي على إبداعه ،
جلت قدرة رب المجد ، ذلك السيد الخالد الصمد
سبحانه جعل لكل شيء مثير للاعجاب بداية .
إنه هو السيد الأعلى ، إنه راعي البشر المقدس ،
خلق السموات أول ما خلق وجعلها سقفا لدنيا البشر
ثم أخذ هذا السيد الأبدى للمبدع التقدير يزين عالم الدنيا
سبحانه زين الأرض من أجل حياة البشر .

هذه الأبيات تعتبر أقدم شعر وصل إلينا من الأدب القديم ، وأغلب الشعر القديم الذي وصل إلينا كان ذا صبغة دينية ، تسود فيه روح معاني التوراة والانجيل ، وتبرز فيه أعمال القديسين وتواريخهم ، ويتضمن ذكر فترات من حياة المسيح ، وأغلبها كان مستمدا من أصول لاتينية . وتاريخ أقدم منظومة وصلت إلينا لا يتعدى أواخر القرن الثامن الميلادي ، أما ما قبل هذا التاريخ فلم يصل إلينا من شعره شيء ، وحتى الشعر الذي وصل إلينا منذ أواخر القرن الثامن غير منسوب إلى الشعراء الذين نظموا ، فلم يعرف إلا الشاعر كينولف (Cynewulf) الذي عاش في أواخر القرن الثامن أو أوائل القرن التاسع ونسبت إليه قصيدتان مشهورتان إحداهما عن صعود المسيح ، والأخرى عن الكيفية التي مات بها تلاميذه ، وقد نال شعر كينولف تقدير النقاد وأعجابهم لما يتميز به من براعة النسيج ، والخضوع لقواعد الشعر وأصوله .

وذاع نوع آخر من الشعر المسيحي في ذلك العصر ، وكان يستمد معانيه وأخيلته من الأصول الوثنية القديمة ، ولكنه يفسر هذه المعاني والأخيلة تفسيراً مسيحياً ، ومن أشهر ما عرف من هذا النوع قصيدة عنوانها « الهائم » وهي

لشاعر مجهول يتخيل فيها شاعرا من أتباع أحد الملوك فقد سيده ، وأبى أن يبيع ولاءه لغيره ، وهام على وجهه لا يجد له مستقرا ، ولا يثأ براحه بال ، وهو يرمز بذلك إلى أن كل شيء إلى فناء ، وكل هناء يعقبه عناء ، وفي نهاية القصيدة يجعل ذلك الشاعر الهائم يجد السلوى في التوجه إلى الله ، والانتقاط لعبادته .

وهناك شاعر مجهول آخر نسج على هذا المتوال فأنشأ قصيدة سماها « السائح في البحار » وفيها يبيكي لفقدانه للسيد الذي كان يرعاه ولا يجد بعده سلوى إلا في الايمان بالراعي السماوي الذي لا يفنى ولا يزول ، وهاتان القصيدتان تتصل معانيهما أشد الاتصال بالمعاني التي تدور حولها ملحمة « بيولف » .

وهناك قصائد أخرى مما وصل إلينا تتناول هذه المعاني نفسها ، ومن ذلك قصيدة عنوانها « ديور » (Deor) يذكر فيها « الشوب » أو الشاعر الذي أنشأها أنه قد تقدمت به السن ، وأدركته الشيخوخة ، وأضر به الهرم وينعى على سيده أنه تنكر له ، واستغنى عنه بشاعر ناشئ ، وأسلمه لعناء الوحلة وآلام العزلة . . وبدلا من أن يبحث هذا الشاعر عن السلوى في الايمان بالله على نحو ما وجدها غيره من الشعراء نجدده يبحث عن السلوى في ذكريات عن أبطال من العهد الوثني ويقص ما اعترضهم من مصاعب ، وما تعرضوا له من أخطار ، ولكنهم لا يفقدون الأمل في التغلب على المصاعب ، ولا يعترتهم اليأس من الانتصار . . كأنما هو أيضا ينتظر أن يتغلب على وحدته في شيخوخته كما تغلب هؤلاء الأبطال ، على مآسي حياتهم .

وبالجملة فإن كل القصائد التي وصلت إلينا كانت تنشئ السلوى في الصلاة وفي الأمل . وأغلب هذه القصائد وجدت في أربع مجموعات كبرى دونت في أواخر القرن العاشر أو أوائل القرن الحادي عشر ، ولكنها بلا ريب أنشئت قبل ذلك بكثير ، فمنها - على سبيل المثال - قصيدة عنوانها « الأطلال والدمع » يبيكي فيها الشاعر روعة الحضارة الجرمانية القديمة . ويرثي أبطال هذه الحضارة رثاء حارا ، ولا نجد فيها أثرا للمسيحية الجديدة مما يستدل منه على أنها أنشئت قبل أن تصل المسيحية إلى هذه الديار . ولكننا إلى جانب ذلك أيضا نجد قصيدة أنشئت في القرن العاشر ومع ذلك لا تلمع فيها أثر المسيحية ، وعنوانها « معركة مولدن » ، والمعروف أن هذه المعركة وقعت سنة ٩٩١م ، أي في نهاية القرن العاشر ، ومع ذلك فكلها تمجيد لروح البطولة الوثنية ، ودعوة إلى الدفاع عن الشرف حتى الموت ، ونحو ذلك مما هو من خصائص الشعر الوثني القديم .

وهذا التفاوت في مناهج الشعراء الذين وصلت إلينا آثارهم هو - بلا ريب - مبعث حيرة لدى نقاد الشعر وفقهاء تاريخ الأدب ، وإن كان ما يغلب على الظن أن تمجيد الماضي ، وتقديس مثله قد أصبحت وتقل من خصائص الشعر ، حتى إن ملحمة « بيولف » تبدو وثنية في روحها ، لولا استطرادات المسيحية التي تضمنتها ، ولولا التفسير المسيحي لوقائع حدثت قبل المسيحية .

وملحمة « بيولف » تعتبر أهم ما وصل إلينا من آثار شعراء الانجليز القدماء لما تتضمنه من عرض لعناصر الحضارة الانجليزية والاسكندنافية قبلها من وثنية ومسيحية ولبراعة الشاعر في حسن العرض وجمال النسيج ، ويمكن أن

نجد في هذه الملحمة نماذج لكل مميزات هذا الشعر في كنايات وصور بلاغية ، هذا إلى جانب أنها أطول أثر شعري وصل إلينا ، فهي بذلك نموذج للشعر القديم عامة .



٢ - ملحمة بيولف : لمن هي ؟

لم يعرف على التحديد مؤلف ملحمة بيولف ، بل لقد كثُر الخدس والتخمين حوله ، وحول كونها من إنشاء شاعر واحد أو أنها إنتاج عدد من الشعراء ، وهل الشاعر الذي نسبت إليه هو الذي أنشأها أو أنه كان مجرد راوية لها ؟ وبالجملعة فإن الشكوك التي أحيط بها هوميروس المنسوبة إليه ملحمة الإلياذة هي نفسها التي أحيط بها مؤلف ملحمة بيولف .

ومن أصحاب الآراء في هذا العالم الألماني « كارل ماتيهوف » وجعل رأيه أن النواة الأولى للملحمة بيولف كانت تتمثل في قصيدتين متوسطتي الطول ، إحداهما تتناول صراعه مع جرنندل ، والأخرى تتناول صراعه مع التين ، وتتناول هاتين القصيدتين شعراء آخرون مختلفون أضافوا إليها ما زين لهم الخيال ، وكان من أبرز إضافاتهم قصة صراعه مع أم جرنندل ، ثم قصة عودته إلى وطنه .

وقد يكون هذا الرأي مبني على أن الناقد نظر إلى كل معنى تكرر في الملحمة وقدر أنه قد أحجم عليها ، ولكن فات من ذهبوا هذا الملعب أن الشاعر أحيانا يلجأ إلى مثل هذا التكرار لغرض فني ، أو لغاية خاصة يهدف إليها .

وهنا رأي آخر للعالم الدانمركي الأستاذ « تينبرنك » (ten Brink) يتلخص في أن القصيدة من إنشاء شاعر واحد ، وقد تابعها الشاعر نفسه بزيادات ألحقها بها في أثناء رواياته المتوالية لها .

ثم يأتي رأي العالم الألماني « براندل » مكملًا لذلك فيقول إن مؤلف الملحمة شاعر واحد ولكنه كان يتردد بين أسلوبين : الأسلوب الملحمي الوثيق وأسلوب الرواية الشعبية التي كان يتغنى بها شعراء القبائل الجرمانية ، وتردده بين الأسلوبين هو الذي يجعلنا نحس ونحن نقرأها ، كأنها من نتاج أكثر من شاعر واحد .

وقد استقر الرأي حديثا على أن ملحمة بيولف من وضع شاعر واحد ، كان انجليزيا سكسونيا لغته الانجليزية القديمة ، وأنه لم ينقل أو يترجم عن أصول جرمانية أو اسكندنافية .

وما هو جدير بالملاحظة أن أقدم شعر اسكندنافي عرفه الأدب يعتبر أحدث من الشعر السكسوني الذي ألفت به الملحمة ، وليس معقولا أن يأخذ المتقدم عن المتأخر ، ولكن ذلك لا ينفي أن الشاعر ربما كان قد طاف في البلاد الاسكندنافية وسمع هذه القصيدة الشعبية على ألسنة الرواة فاستقرت في نفسه أحداثها وتأثر بها . وقد يكون سمع هذه الأسطورة في بريطانيا نفسها لأنها كانت شائعة بين قبائل « الأنجل » التي كانت قد استوطنت بريطانيا مدى قرنين على الأقل قبل الزمن الذي ظهر فيه الشاعر المنسوبة إليه هذه الملحمة .

ويبدو أيضا أن هذا الشاعر كان متقفا واسع الثقافة ، عليها بتقاليد الملوك خبيراً بالقصور الملكية ، لهذا ذهب بعض النقاد إلى أنه كان من رجال بلاط أحد ملوك السكسونيين .

وظهور أثر المسيحية جليا في الملحمة جعل بعض النقاد يذهبون إلى أنه كان راهبا يقيم في أحد الأديرة .

ويبدو من أسلوب القصيدة أنها أنشئت لتروى أمام طبقة من الخاصة بينهم أحد الملوك ، لهذا نراه يميل الشاء للملوك . وذكر « أوفا » ملك الانجل في الملحمة قد يكون دليلا على أن الشاعر كان يتلو القصيدة في قصر الملك « أوفا » الثاني ، ملك مرشيا (Mercia) الذي كان يزعم أنه من سلالة الملك « أوفا » القديم .

الحملات النجمية سكوتية



رسم مختار عبد الجواد

وأوفا الثاني ملك مرشيا (انظر الخريطة المرفقة) قد توفي سنة ٧٦٦ م ، فإذا أخذنا هذا الرأي استطعنا تحديد الوقت الذي أنشئت فيه هذه الملحمة على وجه التقريب .

والرأي الغالب هو أن الشاعر كان من حاشية « أوفا الثاني » لأن المدح الذي خص به « أوفا الأول » مقحم على تسلسل الملحمة إقحاماً يوميء بأنه مقصود لذاته .

وهناك رأي آخر يذهب إلى أن القصيدة من إنشاء شاعر معاصر للمؤرخ الكنسي الانجلوسكسوني الشهير « بيذا » الذي عاش في مملكة « نورثمبريا » ومات سنة ٧٣٥ ، والعماد الوحيد لهذا الرأي أن الأدب السكسوني كان مزدهراً إبان هذه الفترة في نورثمبريا ولا بد أنها أنشئت في ظل هذا الازدهار .

وسواء أكانت قد أنشئت في نورثمبريا أم في مرشيا فإنها في كلتا الحالتين لم تنشأ قبل أواخر القرن السابع أو أوائل القرن الثامن ، ولا بعد أوائل القرن التاسع حين بدأت غارات الفايكنج تزيل آثار الحضارة الانجلوسكسونية من بريطانيا .



٣ - أحداث الملحمة

استغرقت أحداث هذه الملحمة جزأين :

الجزء الأول : تناول هذا الجزء مغامرات بيولف في بلاد الدانينين ، ويبدأ بعرض قصة « شولد » رأس أسرة الشولدنغ أي أبناء شولد الذين تولوا حكم الدانينين .

وتروى قصة « شولد » أن البحر قذف به إلى أرض الدانينين ، وهو طفل عليل ، وعاش بينهم ، وتوالت الأعوام وتحول الطفل العليل إلى رجل قوي ولاء الدانينين حكمهم وقد ظل يحكمهم حكماً صالحاً حتى طواه الموت ، فأبى الدانينون أن يواروا جثمانه التراب كغيره من الموتى ، ولكنهم ألقوا به إلى البحر ليلهب من حيث جاء .

وأحداث هذه الملحمة تدور كلها في عهد « خروثجار » أحد خلفاء « شولد » فتزعم أنه بنى قصراً فخياً سماه « هيوروت » وجعله مقراً لحكمه : أنشأ في هذا القصر بهوا عظيماً ليكون مكاناً للحفلات والولائم التي كان يقيمها فيما بين أن وآخر لاتباعه وزواره وضيوفه . غير أن أمراً حدث قضى على التمتع بالبهو ، وبالقصر معاً بعد فترة يسيرة . ذلك أن وحشاً شيطانياً يدعى « جرنلد » كان يسمع عبارات المدح والشأن ويرتد صداها في أذنيه ، فتملأ قلبه غيظاً وحقناً على « خروثجار » الذي يخصصه بهذا المدح وذاك الشأن ، واشتد حتى الوحش فقرّر أن يدمر سعادة هؤلاء الدانينين الذين يزعجونهم بما لا تطيب له نفسه . فأقبل ذات مساء وهاجم البهو فجأة وازدرد ثلاثين من الدانينين النائمين في البهو ، وكرر فعلته في الليلة التالية ، وهكذا ظل يوالي هجماته على البهو ، ويزدرد من يجد فيه من الدانينين مدى اثني عشرة سنة لم يستطع أحد من الدانينين أن يعترض طريقه أو يصد عدوانه لا عن طريق القوة ، ولا عن طريق الحكمة أو الحيلة .

أما « خروثجار » فقد حزن لذلك أشد الحزن ، واستولت عليه كآبة لا عهد لأحد بمثلها حتى تناجى الناس

بحزنه ، وأخذت أخبار كاتبه ، وذكرى مأساة قصره تتردد في شتى الأنحاء ، حتى وصلت إلى مسامع « بيولف » ابن أخت « هوجلوك » ملك الجيات ، فزع عليه أن يدع هذا الوحش يبعث بأرواح الدانين ولا يجد من يصده وهو الذي عرف بالقوة والشجاعة حتى وصف بأن قوة يده تعدل قوة أيدي ثلاثين فارساً مجتمعة . لقد قرر هذا البطل الشجاع أن يجد يد العون إلى « خروثجار » ولقي من شيوخ قبيلته مشجعاً له على تنفيذ عزمه ، فوقع اختياره على أربعة عشر فارساً من خيرة المحاربين وأقوامهم ، وسار بهم إلى شواطئ بلاد الدانين .

وحين وصلوا إلى هذا الشاطئ اعترض طريقهم أحد حراس الشواطئ ومألمهم عن أمرهم ، وعن الغاية من قدومهم . فاجبره بيولف عما جاء من أجله ، ففسح له ولرفاقه الطريق ، وقادهم إلى قصر « خروثجار » ، وهناك كان في استقبالهم « وولفجار » كبير أمراء القصر ، وأوصلهم إلى الملك الذي أحسن استقبالهم ، ورحب بهم خير ترحيب ، ووقف « بيولف » بين يدي الملك يشرح له الغرض من قدومه في صحة رجاله ، وصرح له « خروثجار » بماطعة الأم التي تغمره بسبب ما يلقى من غارات « جرنل » وما ينتج عنها من ذل له ، وآلام لقومه . وتكرماً لبيولف ورفاقه أقام الملك « خروثجار » حفل عشاء اشتركت فيه معه أسرته مبالغة في تكريم الضيوف .

وخلال العشاء قام « أوفرت » أحد رجال حاشية ملك الدانين وأراد أن يستثير حساسة بيولف ، فأشار إشارة عابرة إلى ما أصابه من إختناق في مسابقة السباحة بينه وبين « بريكا » .

وقام بيولف ليرد عليه فذكر تفصيلات هذه المسابقة وفيها ما يشرف « بيولف » وما يعتبر بالنسبة له انتصاراً لا إختافاً كما يظن بعض الناس ، وختم حديثه بأن تنبأ للحاضرين بأنه سينتصر على « جرنل » ويربح الغوم من عدوانه .

وقد رحبت به الملكة « وياخثيو » وأحسنّت الحفاوة به فرد عليها بالشكر والاحترام وقطع على نفسه عهداً أمامها أن يظهر المكان من « جرنل » وغاراته أو يروح ضحية ذلك .

ولما انقضى شطر كبير من الليل ، واشتدت حلكة الظلام انصرف الدانيون إلى حيث يبيتون بعيداً عن متناول الوحش ، أما بيولف ورجاله فقد سهروا على حراسة البهو غير أن سلطان النوم قهر رجاله فراحوا في سبات عميق ولكنه هو ظل ساهراً يتربّ قدمه هذا العدو المخيف .

وفي ساعة متأخرة من الليل أقبل « جرنل » منحدرًا من فوق الجبل يهز الأرض بقدميه الثقيلتين هزاً عنيفاً ، ولما دنا من البهو حطم بابه ، وانقض على « هندشيو » أحد رجال الجيات ، وازدرد له لحظة ، ثم استدار إلى « بيولف » وقبض عليه ، فما راعه إلا أنه وجد نفسه في قبضة أقوى من قبضته ، ودار بين الاثنين صراع رهيب هز الأرض تحت أقدامها هزاً شديداً كاد يكدك القصر على من فيه دون أن يقهر أحدهما الآخر .

وتسرب اليأس إلى نفس « جرنل » ، ورأى أنه عرضة لخطر ماحق ، فأراد أن يفر ولكن « بيولف » شدد القبضة عليه ، وخلال المعركة العنيفة بين العملاقين جذب الوحش ذراعه جاذبة قوية ليخلص من قبضة عدوه لكن ذراعه نزعت من جسمه نزاعاً فصرخ صرخة ألم مروعة ، وترك ذراعه في يد خصمه وولى مدبراً نحو المخبأ الذي قدم منه ودم الموت ينزف من ذراعه المبتورة التي بقيت في يد « بيولف » .

وما كاد ضوء الصباح يتبلج حتى كان كثير من المحاربين يقصون أثر هذا الوحش الذي أفضى للمضاجع ، وتبعوا أثر الدم حتى وصلوا إلى بحيرة قد اختلطت دماؤه بمياهها فعرفوا أن الوحش قد غاص فيها ، وقدروا أنه لا بد قد أدركه الهلاك .

رجعوا من رحلة استقصائهم يتخونون بالثناء على بيولف ، وينصتون إلى قصيدة كان قد أنشأها شاعر القبيلة في قصة « سيجموند » و « هيرمود » لما بين هذين وبين « بيولف » من تشابه في البطولة .

وسر « خروثجار » بهذا النبأ ، وأقبل هو وأسرته ورجال حاشيته إلى البهو يشفقون بالنظر إلى ذراع الوحش وقد عُلقت في سقف البهو في عرض مثير ، وأخذ « خروثجار » يشكر الآلهة التي أعانته على التخلص من هذا العدو الرهيب ، وأثنى خير الثناء على « بيولف » وعده بحسن الجزاء مكافأة له على ما أبداه من بطولة وتضحية . وبادر « بيولف » بتقديم الشكر ، وأخذ يرسم بأسلوه صورة حية للصراع الجبار الذي دار بينه وبين الوحش ، حتى انتهى إلى ما انتهى إليه .

وأقيمت في البهو وليمة كبرى ، وأخذت الهدايا الثمينة تتابع على بيولف ورفاقه ، وقام شاعر القبيلة يتغنى بين الحاضرين منشدًا قصة « فينزبورج » ، وطافت الملكة « ويالختيو » بالموائد لتكريم الحاضرين بأن تملأ لهم الكؤوس بيدها إعلانًا عن بهجتها وانسراح قلبها . ثم قدمت إلى « بيولف » هدايا ثمينة منها ، مشفوعة بإعلان أملها في أن يظل مستقبلاً يذكر ولديها ، ويسيطر عليها حمايته .

ولما انتهى الحفل ، وانصرف الملك والملكة ، انصرف كذلك بيولف ورجاله إلى غخاد أعدت لهم خارج البهو ، وبقي البهو في حراسة الفرسان الدانيين .



في نفس هذه الليلة أقبلت أم الوحش « جرنل » إلى البهو لتتأمل لولدها الذي روعها فيه « بيولف » فاقتحمت البهو حين كان الدانيون غارقين في نوم مطمئن فقتلت أحدهم وهو « آشير » أقرب رجال الحاشية إلى قلب « خروثجار » وأحبهم إليه ، ثم اختطف ذراع ابنها المعلقة في سقف البهو ، وعادت تحمل الغنيمتين إلى مقرها في المستنقعات .

ولما أقبل الصباح ، وعرفت قصة الغارة ، واختطف آشير ، واسترداد الدراع ، تألم « خروثجار » ألماً شديداً ، وأمر باستدعاء بيولف فأقبل مسرعاً ، ولما عرف الخبر رثى لأشير ، وحزن عليه حزناً عميقاً ، ورجا أن يصف له الملك غيباً أم الوحش ، فوصفه له وصفاً غيفاً مزعجاً ، إلا أنه مع ذلك أعلن كبير أمله في أن يخلصه من أم جرنل ، كماخلصه من جرنل نفسه من قبل . فأبدى بيولف كل استعداد لانتفاذ الملك من هذا الهول الذي يكثر عليه صفوح حياته .

وسار « بيولف » ورجاله في صحبة الملك وبعض الدانيين إلى المستنقعات التي تستقر فيها أم جرنل ، وهناك تدرع بيولف بعدة القتال من زرد ونخوة وبجَنّ ، وودع الملك ومن حوله وداعاً جاراً مخافة أن تعاجله المنية فلا يعود إليهم .

سار في المستنقعات حتى غاص فيها ، وإذا بألم الوحش تلقاه ونجمره ، وتغوص به إلى قاع الماء ، وفي هذا القاع دار بينها صراع رهيب استعان فيه بيولف بسيفه غير أنه لم يجده نفعاً ، وكاد يروح ضحيتها إذ قد غدا بغير سلاح ، غير أن الحظ أسعفه بأن لح سيفاً عريقاً كبيراً معلقاً على مقربة منه ، وفي لحظة خاطفة استولى عليه ، وأمرى به على أم جرنند فقتلها ، ثم لح جثة ابنها فبتر رأسه بهذا السيف .

وبينما كانت المعركة على أشدها بين بيولف وأم جرنند كان الدانيون على الشاطئ ينظرون بقلق إلى الماء ، ويريدون أن يعرفوا حقيقة ما يدور تحته ، ولما وجدوا الماء معكراً ، والدماء مختلطة به لم يخامرهم شك في أن بيولف قد قتل ، فأخذ الدانيون في الانصراف ، ولكن رجال بيولف من الجيئات أبوا أن ينصرفوا معهم ، وظلوا يترقبون . ولم يمض وقت طويل حتى لحوا بظلمهم يطفو فوق الماء ، وهو يعمل رأس جرنند بإحدى يديه وفي اليد الأخرى يلمع مقبض سيف ذهبي عتيق بدون شبة لأن السيف قد ذاب مطموراً بفعل دم أم جرنند المسموم ، واستقبله فرسان الجيئات فرحين مهللين وعادوا معه إلى القصر « هودوت » يعملون غنيمته .

وحين وصلوا إلى القصر استقبلهم الملك وحاشيته وأخذ بيولف يقص عليهم قصة نضاله مقررًا في ختام خطابه أنه قد طهر أرض الملك من كل خطر يتهدها ولم يبق إلا أن يرسل مطعناً إلى سلامة الملك وآله وشعبه .

ورد عليه خروثجار بخطبة تجلت فيها روح الحكمة والعظة . ثم أقيمت وليمة كبرى في البهو ابتهاجاً بالظفر الحاسم الذي أحرزه بيولف . وفي صبيحة اليوم التالي استعد الجيئات للرحيل ، وألقى بيولف خطاب وداع جميل ، ورد عليه خروثجار شاكرًا ، مودعاً متمنياً ، وفي خطابه تنبأ للبطل بأنه سيكون في يوم ما ملكاً على الجيئات .

أبحر بيولف مع رجاله ، ولما وصلوا إلى شواطئ بلادهم كان أول ما فعلوه أنهم ذهبوا إلى قصر الملك « هوجلاك » حيث استقبلهم هو وقرينته « هوجد » . وهنا يستطرد مؤلف الملحة فيوازن بين الملكة الشريرة « ثروت » وبين الملكة الصالحة « هوجد » ، بعدئذ أخذ بيولف يقص على مسامع الملك والملكة أخبار مغامراته في بلاد الدانيين ، وأشار في خلال حديثه إلى أن خطبة الزواج التي انعقدت بين « فريوارو » ابنة خروثجار إلى « أنجلد » لن تستطيع أن تزيل ما بين الدانيين والهايثوارد من خلاف ونزاع .

بعدئذ أخذ يعرض الكنوز التي عاد بها على أنظار الملك والملكة ، واقتسم تلك الكنوز معها ، ثم تلقى منها هدايا ثمينة تقديراً لإخلاصه ، وعاش بيولف بعد ذلك في قبيلته موضع الاحترام والتعجيل ، وموضع التكرم من خاله الملك « هوجلاك » .



والجزء الثاني من الملحة يتناول الصراع بين بيولف والتنين ، ويتحدث عن نهاية البطل :

مات الملك « هوجلاك » في إحدى غاراته على الفرنج ، وخلفه في الملك ابنه « هيارديد » ووقف « بيولف » إلى جانب الملك الجديد يعاضده ويناصره . وظل كذلك حتى مات « هيارديد » أيضاً في أثناء معركة بينه وبين السويد .

ويعت « هبارديد » آل الملك إلى بيولف ، وصحّت نبوءة ملك الدانيين ، وظل بيولف ملكاً على الجليات خمسين عاماً .

وفي الفترة الأخيرة من حكمه حدث أن أحد العبيد الأبقين استولى على كنز يملكه تين شرس ، ولما لم يجد التين كنزه ثار غضب ، وأخذ يدمر كل ما يعترض سبيله انتقاماً لكنزه المسلوب ، وأزعج ذلك « بيولف » فقرر أن يتولى بنفسه مصارعة هذا التين ليخلص شعبه من عدوانه وأمر بأن يصنع له ترس من أقوى أنواع الحديد ليقى نفسه به من التين الذي كان يفتش من فمه وأنفه لهماً شديداً الفتك . ولما أعد الترس استصحب معه أحد عشر رجلاً انتقامهم من خيرة رجاله وسار بهم يبحث عن مأوى التين وكان إحساساً خفياً داخله بأن حياته قد وصلت إلى نهايتها . فودع قومه بخطبة طويلة استعرض فيها ماضي حياته ، واستذكر ما عرض له في شبابه من حوادث ، وما وقع له في حرب السويد ، وما جرى في بيت ملك الجليات . ثم ودع رفاقه الأحد عشر ، وطلب منهم أن ينتظروه لأنه قرر أن يصارع التين وحده .

ونادى التين إذ كان حاجباً في كهفه ، ثم هجم عليه بجرأة وشجاعة ، غير أنه لم يستطع احتمال وهج الذهب الذي كان التين ينفثه ، وخانه سيفه في تلك الساعة الحرجة فلم يسعفه ، وفزع رفاقه الأحد عشر لما رأوه من هول الموقف ، وفقدوا صوابهم ففروا إلى الغابات المجاورة . ولم يثبت منهم غير « ويغلاف » الذي أخذ يؤنبهم على جبنهم ، وعمل تخليصهم عن زعيمهم في ساعة الحرج والشدّة . وبادر « ويغلاف » إلى نجدة قريبه وزعيمه فظمن التين طعنة قاتلة في مؤخرة جسمه ، وفي هذه اللحظة استطاع بيولف أن يضرب ضربة قاضية فشطر التين شطرين ، لكنه كان - مع الأسف - قد جرح جرحاً عميقاً .

أمر الملك « بيولف » قريبه « ويغلاف » أن يدخل كهف التين ، وأن يجعل ما يستطيع من كنوزه ، ونفذ « ويغلاف » أمر ملكه وجاء بكنوز رائعة أخذ « بيولف » يتأملها ، وهو يشكر الآلهة التي أعانته على أن ينتصر على التين ، ويعود إلى شعبه بهذه الكنوز الثمينة . ولما عاد إلى شعبه أوصى بأن يقام له نصب عال فوق تل « خرونساس » تذكراً له ، كما أوصى بكل دروعه وأسلحته لويغلاف قريبه تقديراً لوفائه وطولته ، وما كاد يفرغ من وصيته حتى قضى نحبه .

وانفجر من رجل غضب ويغلاف ، وفاض حزنه وأخذ يؤنب رفاقه بعنف وقسوة على ما كان منهم من جبن وفرار ، ثم بعث عين يعلن في الشعب خبر موت ملكه البطل ، وقام رسوله خطيباً في جموع الشعب يرثي الملك ويعدد مآثره ، ويتنبأ بما يلاقى الشعب بعده من مصاعب ومتاعب . وذكر بالتفصيل قصة ما جرى بين الفرنج والسويد .

اجتمع محاربو الجليات في الميدان الذي دارت فيه رحى المعركة بين « بيولف » والتين ، وقرروا أن لعنة الذهب قد تحققت فيهم ، وأمرهم « ويغلاف » أن يخرجوا ما بقي من الكنز ، وأن يلقوا التين في عرض الماء ثم حملوا جثة الملك إلى تل « خرونساس » حيث أقيم النصب الذي أوصى به . وفوق التل أقيمت محرقة كبرى ، وزينت بالأسلحة ، ووضعت فوقها جثة البطل وأشعلت فيها النار وأخذت تلتهمها بين بكاء الشعب وعويله ، ثم جمع ما تخلف من رماد جثة الملك الراحل ودفن ، وأقيم فوقه نصب عال تذكراً له ، ونحته دفن الشعب كنوز التين التي دافعوا لها أغل ثمن وهو حياة الملك البطل العظيم ..

وامتطى اثنا عشر فارساً بجيادهم ، وأخذوا يطوفون حول النصب يرنون مليكهم ، ويلذكرون جليل مآثره وأعماله ، ويعجبون فضائله التي كان يتغنى بها بين الملوك .

٤ - القيم الموضوعية في الملحمة :

هذه الملحمة تتألف من جزأين لا تربط بينهما إلا شخصية البطل « بيولف » وفيما عدا ذلك فكل جزء قائم بذاته ، ويمكن أن يكون وحدة مستقلة ، وليس الجزء الثاني تنمة للجزء الأول على ما لو ف ما يكون في الملاحم ونحوها من الأعمال الأدبية الأخرى . ومع هذا الانفصال في الأحداث والوقائع ، وأرض المعارك ، وشخصيات المشتركين فيها ، فهناك ناحية فنية تربط بين الجزأين ربطاً وثيقاً : ذلك أن النهج القصصي فيها واحد ، وطريقة العرض واحدة ، والبطل واحد . ففي الجزء الأول نرى الشاعر قد اصطنع للمعركة سبباً مثيراً ، وهو يصور مقدمات الصراع ، ويستمرسل حتى يصل به إلى قمة شدته فيحشد في رسم أهواله ما يتاح له من صور البلاغة ، ثم يعود إلى العرض الهاديء الذي تتمثل فيه السكينة التي يهرزها في الجزء الأول ، تتمثل في سكون المنتصر وهدهو نفسه ، أما السكينة في الجزء الثاني فهي تمثل سكون الموت وهدهو .

والذي يقرأ الملحمة قراءة عميقة يدرك أن الشاعر في تصويره للصراع الذي قام بين بيولف وجرنندل قد استخدم أسلوباً بعيداً عن الإثارة خالياً من عناصر التشويق يكاد يبعث الملل إلى نفس السامع أو القاريء ، أما في تصوير الصراع الذي دار بين البطل بيولف وأم جرنندل فإن جانب الإثارة يتجل في قوة ، فهو يرسم صورة مثيرة لخطورة الموقف ، ويضرب على ذلك الوتر حتى يجعل البطل لا يظفر بالانتصار إلا بعد يأس شديد وعناء ، أما في المغامرة الأخيرة من الملحمة فإن الشاعر يبلغ قمة الإثارة في تصوير القتال المروع الذي دار بين بيولف والتين وينجح في رسم صورة قوية لانتصار البطل ، ولكنه انتصار ينتهي بمأساة هي موت البطل قبل أن يبتأ بشمرة ما ظفر به من انتصار .

وبما يجب ألا يغيب عن ذهن دارس الملحمة أن « جرنندل » قد بدأ بالعدوان فلا بد أن تدور عليه الدائرة ، لأن الباديء بالشرا أظلم ، والظلم مرتعه وخيم ، وهو قد هاجم القصر بدون مبرر إلا ببر الغيرة والحسد من إقبال الناس على هذا القصر واسترسالهم في المرح والسرور ، وهذا لا يصلح في شرع العقل الحكيم أن يكون مبرراً لانتهاك الحرمات ، فكان لزاماً أن يدور الصراع معه عنيفاً قوياً جزءاً وفاتاً لعدوانه وافتتاته .

أما أم جرنندل فقد دفعها الغضب لابتها القتل إلى أن تهاجم بعنف ، وتقاتل بضراوة ، ولا بد للبطل أن يلقي العنف بعنف ، والضراوة بضراوة مثلها ، وذلك مما ألهم الشاعر صور البلاغة التي اصطنعها في تصويرها ما دار من قتال . ومثل ذلك أيضاً نلمح في تصوير القتال الذي دار بين البطل وبين التين في نهاية الملحمة إذ أن التين أيضاً إنما قد ثار من أجل كنز السليب ، ولشعوره بأنه قد استبيحت حرماته ، واعتدى على كرامته ، وإذا كانت صور الصراع قد اختلفت في الحدة والقوة فما ذلك إلا لأن الشاعر واهم بين القتال والحالة النفسية للمقاتلين ، وتبعاً لاختلاف تلك الحالات النفسية اختلف العنف حدة وقوة .



وفي الجزء الأول من الملحمة نحو أربع مائة وخمسين بيتاً كلها عرض لأشياء بعيدة عن جوهر الملحمة ، ولكنها تمهد لها ، ونصّب الجولاحداً ، ومثل قصة « فين » وقصة « هابيل » وقصة الحرب بين « الدانيين » و « الهياثوارد » ومثل النبوة التي تتحدث عن سقوط « هوجلاك » ونحو ذلك مما تضمنته تلك الأبيات .

ولم يعمد الشاعر إلى هذا الاستطراد عبثاً بل إن له من ورائه أهدافاً منها التمهيد لفهم أخلاق البطل وأحواله ونفسيته ، ومنها ما يؤدي وظيفة فنية هي تلطيف الجفاف القصصي . . . ونحو ذلك . والآراء الحديثة في النقد الأدبي تجمع على أن هذه الاستطرادات لها دور فني واضح في القصيدة . . . وهذا ما يقول به العالم الانجليزي « تولكين » J.R.R. Tolkien في محاضراته المطبوعة في رسالة عنوانها « بيوليف بين الوحوش والنقاد » والعالم الفرنسي « أدريان بونجور » (Adrien Bonjour) في كتابه « الاستطرادات في ملحمة بيوليف » .

فكلاماً يقرر أننا حين نتأمل الملحمة يدولنا منها أن بناء القصيدة في الواقع أقوى مما يبدو من القراءة السطحية غير المتعمقة ، فهي لا تعتمد على عرض الوقائع وفق الترتيب الزمني المعروف ، ولكنها تحاول أن تحدث لدى سامعها أو قارئها للذة فنية تستمد من حقيقة عميقة الجذور ، هي أن المسألة تكمن في كل تصرفات البشر ، وفي تقلبات الزمن بهم ، فنرى البطل يصل إلى قمة المجد في شبابه حتى إذا فاق أبواب الشيخوخة ، وظفر بالانتصار على ألد أعدائه وأكثرهم قوة إذا هو يلقى مصيره المحترم دون أن يبتأ بلذة الانتصار ، تحقيقاً لقول من قال : إن الدنيا لا تكاد تعطى حتى تأخذ ، ولا تكاد تمتنع حتى تسلب ما منحت .



والاستطرادات التي يلوح لنا أنها مجرد استطرادات هي في جملتها تشير إلى وقائع وأساطير كانت معروفة للجمهور الذي من أجله أنشئت الملحمة ، وكانت تلقى عليه ، فيستخلص منها أن الحياة ، والسعي ، والعادة ، مصيرها جميعاً الموت والفناء والبقاء للذكرى . الذكرى الحبيبة للذي السعي الخبيث ، والذكرى الجميلة للذي العمل الجميل . فكان الشاعر يصحّ "جمهور سامعيه بهذه الاستطرادات لسماع نهاية المسألة .

هناك بلا ريب قيمة رمزية للوحش وأمه وللتنين ، ونحسب أنه يمثل بها الظلام والشر والفناء ويرمز بالبطل إلى نموذج للمثل العليا التي يستطيع بها الإنسان أن يتغلب على كل ظروف حياته ، ولكن مهما يكن مدى تغلبه على تلك الظروف فالهزيمة في النهاية حتمة . وهذا المعنى نلمحه في الاستطرادات التي تشير إلى نهاية مؤلمة ، وكأنها تتجمع لتعدّل الدهن لتقبل المسألة في النهاية ، فنامت « شولد شيفنج » في أول القصيدة مثلاً يشير إلى توقع موت البطل ، وقصة « فين » تعدّ الدهن لما سيحدث للدانيين من كوارث بعد موت « غروثجار » وهكذا .

ومن ناحية أخرى يمكن أن يقال إن جرنندل وأمه أريد بهما الرمز إلى الكوارث التي كانت تهدد الدانيين ، أما التنين فقد أريد به الرمز إلى ما يهدد الجليات بعد موت بيوليف . فبعد أن وصف الشاعر قصر « هيوروت » بالعظمة وأسبغ عليه

صفات الجلال قرر أن امره سيتهي بأن يحترق وتلتهمه النيران . كأنه يقول إن كفاح بيولف ليس إلا محاولة لتفادي الكوارث التي يتوقع حدوثها مستقبلاً ، فهي إذن بمثابة عبرة وإنذار للقبائل المتحاربة بأن كل ما تلقى من سعادة وهناء مصيرهما الفناء ، ولم يكن ذلك إلا مجرد تذكير للجمهور الذي يستمع إلى الملحمة فقد كان جمهوراً يؤمن بأنه بعد الهدوء تأتي العاصفة ، وبعد الهناء والسعادة تقع المأساة وتأتي النهاية . على أن فكرة الفناء ، والحديث عن تقلبات الدهر كانت من الموضوعات المحببة لدى قداماء الإنجليز بوجه عام .

وللمؤرخ الديني « بيدا » مؤلف وضعه في تاريخ الكنيسة رسم فيه صورة لحياة الإنسان يمثلها فيها بعضفرو صغير ولد ودرج في ظلام الشتاء فلما اشتدت قواه ، ويدت له من ثنايا عشه نافذة يشع منها النور انطلق منها غلغلاً وراه ذلك العش المظلم ، غير أنه ما لبث أن بهر النور عينيه ، فَمَلَّ ذلك الضياء الباهر وعاف البقاء فيه فعاد أدراجه يتحسس النافذة التي انطلق منها ليعود إلى ظلامه الأول ، هكذا الحياة ظلام في أولها وعودة إلى الظلام في نهايتها . هذا الشعور بأن كل شيء إلى فناء ، وكل عظمة إلى زوال نجده محوراً لكثير من القصائد الإنجليزية القديمة ، وكلها تدور حول حكمته التي يقول فيها « الحياة فانية ، ومتاعها قليل . . كل ما فيها يتلاشى ويذول . . النور والحياة معاً » .
(Lif i is laene, eal scaeceth, leoht and lif somod)

وإدراكنا لذلك يكشف لنا أن هذه الملحمة متأثرة من جانب بالوثنية القديمة ، ومتأثرة من جانب آخر بالمسيحية التي كان القوم قد آمنوا بها يومئذ حديثاً ، ويمكن أن يقال إجمالاً إنها ملحمة مسيحية إلا أن بطلها وثني . ومن ملامح براعة الشاعر أنه استطاع أن يجمع بين عناصر وثنية لا تتنافر مع العناصر المسيحية من نحو الإيمان بفناء الدنيا ، وزوال متاعها ، وقصر أمد المتعة فيها .

والعبرة التي تهدف إليها هذه الملحمة هي أن واجب البطل أن يعمل ما يستطيع عمله لكي يظفر بإعجاب معاصريه وينال حسن تقديرهم . عليه أن يسلك سبيل البطولة وهو عالم أن مصيرها الهزيمة في النهاية ، لأن السمعة الطيبة والذكرى الجميلة هما خير شهرة يظفر بها الإنسان ، و« الشهرة » يعبر عنها في الإنجليزية القديمة بكلمة من العسير أن نجد لها مرادفاً أو كلمة تؤذي معناها بدقة . إنهم كانوا يسمونها دوم (Dom) وهي تعني الشهرة التي تتولد عن البسالة والأعمال المجيدة وتلازم صاحبها في حياته وبعد موته .

وهناك فكرة وثنية تتردد كثيراً على لسان الشاعر في هذه الملحمة ، وهي فكرة « القضاء والقدر » التي يعبر عنها في الانجليزية القديمة بكلمة « ويرد » (Wyrd) . فراء يتأرجح بين فكرتين : فكرة أن « ويرد » هو الذي يتحكم في مصير الإنسان وفكرة أن الله هو المتصرف المتحكم ، وأحياناً يمزج بين الفكرتين ، فيجعل « اليرد » أو القضاء والقدر هو المسئول عن كل المآسي التي تفجع البشر ، أما الخير ، والانتصار ، والفوز فمن الله ، فما أصاب البطل من حسنة فمن الله ، وما أصابه من سيئة فمحض قضاء وقدر .

وحين أورد ذكر هابيل وقابيل ابني آدم وعرض لمأساهما دلنا بذلك على أنه قرأ العهد القديم (التوراة) . والعهد

القديم ملازم عادة للعهد الجديد (الإنجيل) قَلِمَ لم يبدِ إذن أثر المسيحية واضحاً في الملحمة ؟ أغلب الظن أن ذلك مرجعه إلى أن رسالة المسيح رسالة سلام ، وروحها لا تنمى مع روح الملحمة التي تمثل الكفاح الوثني القائم على العدوان والقتال . ونراه في ذلك يعمد إلى إبراز المثل العليا التي كان يلتزمها العصر الوثني مثل التمسك بالثأر باعتباره تقليداً اجتماعياً كان يسود العصر الوثني ولو أن التزامه كان يقضي في النهاية إلى الهلاك والفناء ، كما أنه يبرز فضيلة وثنية أخرى هي فضيلة الولاء لولي الأمر ، والانتصار له وقت الشدائد ، ويقرر أن السيد وتابعه تجمع بينهما رابطة مقدسة واجبة الاحترام في السراء والضراء حتى حين يتعرض السيد لأمر ميثوس من الانتصار فيه ، وهذه الرابطة بلا ريب تعتبر من أقوى الروابط في مثل هذا المجتمع القبلي الذي جاء الشاعر موضوعاً للمحمة .

هذه المثل ونحوها مما نسج الشاعر في ملحمة قد عرضها متماسكة يأخذ بعضها برقاب بعض ، ويرضى عنها الوثني والمسيحي على السواء بدون أن يتأذى منها هذا أو ذاك ، مما يدل على براعة الشاعر وحسن اختياره ، وتدل على أنه لم يتقيد بالسرد القصصي الزمني إلا حين تكون له غاية فنية يهدف إليها ، فبرغم ما يبدو فيها من ظاهرة السرد القصصي ، ومن ظاهرة الاستطرادات ، ومن الخطب التي تلوح كأنها مقدمة على الملحمة إجمالاً ، على الرغم من هذا كله يمكن أن نتفحص وحدة الملحمة مجملة في درس مؤداه أن البشر إلى فناء ، وأن كل شيء في الوجود إلى زوال ، وأن المجد للروح الإنسانية التي تتغلب على اليأس والتي تواصل الكفاح في سبيل إتمام كل عمل جميل من الأعمال بدأت به ، ولا يثنى عنها عن مواصلة الجِد كون عملها هذا مشكوكاً في الوصول به إلى حد النجاة أو الكمال . إنها تدعو إلى الأمل وتكافح اليأس ، كأنما تسترحي روحها من قول النبي العربي الكريم : « إذا أتاكم ملك الموت وفي يد أحدكم نبتة فليغرسها » أو قوله : « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً » .



٥ - مكانة الملحمة من الأدب الأوربي :

لا نجد في الأدب الإنجليزي شعراً يعبر أصلياً عن ثقافة إنجلترا في العصر الانجلوسكسوني كما تعبر عنه قصيدة « بيرلف » . لقد أنشئت هذه القصيدة في عصر كانت فيه إنجلترا تنزع ثقافة أوروبا الغربية ، وكانت تلك القصيدة أصلياً تعبر عن هذه الحضارة أو الثقافة التي انبثقت من توالد إقامة التقاليد المسيحية على أسس وقواعد من الحضارة الوثنية الجرمانية القديمة . والمبشرون الذين كانوا ينطلقون من إنجلترا المسيحية لدعوة القبائل الجرمانية التي تعيش في القارة الأوروبية إلى اعتناق الدين الجديد كانوا يحملون مع الدعوة إلى المسيحية ملحمة بيرلف وينشرونها حينما ينشرون المسيحية ، وكان من أثر ذلك أن أصبحت مألوفة لدى الجرمان بمقدار ما هي مألوفة لدى الانجلوسكسون ، كما أصبحت تمثل الثقافة المشتركة بينهما .

وقد يكون السبب في ذلك أن موضوع الملحمة يتناول تراثاً لهم الجرمانين في كل مكان سواء منهم من كان في مهجره الإنجليزي ، ومن لا يزال في موطنه الأصلي . والعظات التي وصلت إلينا من الأدب الإنجليزي القديم ، ومن

الأدب الجرمانى فى العصور الوسطى نرى الأدياء الذين كتبوها يكترون من الاستشهاد والتشبه بأبيات من هذه الملحمة كأنها نص من النصوص المقدسة . ولا شك أن هذا يدل دلالة واضحة على ما لهذه الملحمة من مكانة أدبية سامية .

وبعد : فهل هذه القصيدة قصيدة بطولية ، أم هي مأساة ، أم هي ملحمة ؟

لقد اخترنا أن نسميها ملحمة من باب التجوز لأننا نراها لا تدخل فى أي نوع من أنواع القصائد المعروفة ، وإن كانت تسمية « ملحمة » لا تصدق عليها كل الصدق ، لأننا حين نقول « ملحمة » يتجه بنا التفكير إلى أسلوب ملاحم « هوميروس » و « فرجيل » ، وليس بين قصيدتنا هذه وبين تلك الملاحم تشابه فى الشكل أو طريقة العرض أو الأسلوب ، ولا تقوم على القواعد التي تقوم عليها الملاحم التقليدية (الكلاسيكية) ، وذلك بالرغم من أن الشاعر الذي ألفها يدل أسلوبه على أنه لم يبعث ما أنشأ « فرجيل » فى ملحمة « الإنيادة » وأن شيئاً من التشابه يقوم بينها . ومن ذلك أنه جعل بطل ملحمة « بيولف » يروي مغامراته الماضية أمام الملك « هوجلانك » فى قصره كما فعل « فرجيل » حين جعل « ايناس » يروي قصة سقوط ترواده . ويشتركان أيضاً فيما عمد إليه كل منهما من وصف طقوس دفن الموتوصفاً مفصلاً مبسوطاً .

لهذا ونحوه اتجه بعض الأدباء والنقاد المحدثين إلى احتساب قصيدة بيولف « قصيدة بطولية » وفضلوا ذلك على إدخالها فى عداد الملاحم .

غير أننا نفضل اعتبارها ملحمة ، ولو كان ذلك من باب التجوز ، فهي وإن كانت حقاً لا نستوفي كل عناصر الملحمة ، لكنها تقترب منها فى الاعتماد على الأسلوب الخاص بالملاحم . وتتميز بأنها لا تعتمد على أسس موحدة ولكنها تعتمد على أساس من التقليد المسيحي من جانب ، والتقليد الوثني من جانب آخر ، فى حين أن الملحمة التقليدية تستمد من أصل واحد هو الأصل الوثني .

ونحب ألا يفوتنا أن نشير إلى أن قصيدة بيولف ليست ملحمة قومية إنجليزية لأن كل شخصياتها من السابقين على تكوين المجتمع الإنجليزي ، بل يعودون إلى أصل جرمانى واسكندنافى .

ويجب أن نلاحظ أنها أنشئت لجمهور أرستقراطى إنجليزى لم يكن قد استقر فى إنجلترا قبل نحو قرنين على الأكثر ، فالصلة بينه وبين ماضيه الجرمانى ما تزال عالقة بالنفوس ، مستقرة فى الأذهان . فهي إذن جرمانية أكثر مما هي إنجليزية ، ويمثل فيها حينئذ الجمهور إلى ماضيه البعيد ، وقد كان ذلك مما يثر انتشارها فى القارة الأوروبية بين الشعوب الجرمانية الأصل ، وظل انتشارها سائداً من القرن الثامن حتى نهاية القرن الثاني عشر .

والشاعر المسيحي الذي أنشأها كان متأثراً بالمسيحية تأثراً عميقاً لذلك لم ينتخب من المثل الجرمانية إلا ما يتماشى مع المبادئ المسيحية التي يؤمن بها ، ولم يقع اختياره إلا على الوقائع والقيم الجرمانية التي أقربها المسيحية ليحفظ من— جانب يمجده الجرمان ، وليحيى من جانب آخر المسيحية التي يؤمن بها .

فمن ذلك مثلاً : إيمانه بقوة سامية تسيطر على القوة البشرية ، ودعوته إلى التواضع ونيل الكبرياء ، والدعوة إلى البر والإحسان ، وعدم الاغترار بالمجد الدنيوي الذي مصيره إلى الزوال والفناء . . . كل هذا ونحوه كان من المثل العليا في اليهود الجرمانية ، وجاءت المسيحية أيضاً بها ، وقد اعتمد عليها الشاعر فيها اعتمد .

وقد قلنا إننا نحيل إلى تسميتها ملحمة ، ونرى أنها إذا لم تعتبر كذلك فالأولى بها أن تعتبر « مأساة » لأن بطل القصة قد مات على الرغم من كفاحه وبطولته وتشبته بالحياة . وفي المنطق الوثني أن هذه النهاية لا بد منها لأن البطل إلى فناء ، ولا خلود إلا لمجده وطيب ذكراه ، وفي المنطق المسيحي أن البطل ، ككل كائن ، جسده إلى فناء ، أما روحه فسيكون لها الخلود في جنات النعيم .



Beowulf challenged by the Coastguard
Evelyn Paul
S. P. 8



Beowulf vows to slay Grendel
 Evelyn Paul

45

- ١ -

شاعت كلمة « الملاحم » في العصر الحديث اسبا لتلك القصائد المطولة التي تصور أحداثا من التاريخ ، تتجلى فيها بطولة الحرب والقتال ، عليها مسحة من الخيال تثقل أو تخفف ، وبين تضاعفها تساق الأساطير بقدر يسير أو قدر كبير .

وقد تناول كثير من الباحثين والناقد موضوع « الملاحم » في الأدب العربي ، والجمهرة من هؤلاء انتهوا الى ان هذا الأدب قد خلا من « الملحمة » ، ونُعمَ فريق يجادلون في ذلك الرأي ، على أن الذين اتفقوا على خلو الأدب العربي من الشعر الملحمي اختلفوا في بيان العلل والأسباب ألوانا من الخلاف .

وليس من مُثَمَّن في هذا الفصل أن نخوض في ذلك الجانب من الحديث ، وإنما نخص جانباً آخر من الموضوع بالبحث ، فلعلنا نغيط اللثام عن جديد فيه ، ومدار البحث هذه الأسئلة الثلاثة : -

علام تدل كلمة « الملاحم » في أصولها اللغوية ، وفي استعمالها على مدى العصور ؟ من أين جاءت كلمة « الملاحم » التي أصبحت الآن اسبا لتلك القصائد المطولة القصصية المعروفة في آداب بعض الأمم ؟ أحدثت هي في إطلاقها على ذلك النوع من الشعر القصصي الأسطوري ؟

- ٢ -

أما في اللغة ، فالملاحم جمع ملحمة ، على وزن مدرسة وعحكمة ، والملحمة : الواقعة العظيمة من وقائع الحروب ، التي يتلاحم فيها الجيشان المقتتلان ، يقول « بشار بن برد » :

في كل يوم لنا عيد وملحمة
حتى سبأنا بأسياف وأغماد

الملاحم بين اللغة والأدب

محمد شوقي أمين

عضو مجمع اللغة العربية - بالقاهرة

وكانت تستعمل الملحمة في معنى الفتنة التي تقضي الى الحرب ، ومن ذلك ما يروى عن رسول الله ﷺ : « عمران بيت المقدس : خراب يشرب ، وخراب يشرب : خروج الملحمة ، وخروج الملحمة : فتح القسطنطينية ... » .

وقد وُصف رسول الله ﷺ بأنه : « نبي الملحمة » . وقيل في تفسير هذا الوصف إنه نبي القتال ، لمجاهدة الكفار والمشركين . ولكن بعض المفسرين عدلوا بكلمة الملحمة في وصف الرسول إلى معنى آخر ، وهو التأليف والإصلاح ، فقالوا : نبي الملحمة ، أي : نبي الصلاح ، فالكلمة هنا مأخوذة من لحم الأمر ، بمعنى أحكمه وألف بين أجزائه ، فإذا هو متماسك متين .

وكما استعملت كلمة الملحمة في معنى الرقعة العظيمة استعملت في معنى المجادلة والناقضة . وفي الجزء الأول من كتاب الإمتاع والمؤانسة ، يقص « أبو حيان » على أحد الوزراء حديث المناقشة التي جرت بينه وبين عبيد في تفصيل الحساب على الإنشاء ، فيقول له الوزير : هذه ملحمة منكورة ، وفي جملة أشعار العرب للقرشي سبع قصائد تسمى « المُلحَمات » ، وهذه بضم الميم ، مفرداً مُلحمة بالضم ، وهي غير المُلحمة المفتوحة ميمها ، المجموعة على « ملاحم » ، وإن كانت تلك القصائد سميت « الملحمت » لأنها عكمة النظم ، مُلحمة النسخ ، كما سميت المُلحمة المفتوحة الميم بمعنى الفتنة والقتال ، بل يكون في ذلك من تلاحم الجيوش ، فالاشتقاق في كلتا الكلمتين من منبع واحد ، والمعنى في كليتهما قريب من قريب .

- ٣ -

هذا معنى الملحمة في اللغة ، وفي مناحي استعمالها اللغوي والأدبي ، فهل استعملت أسما لنوع من الشعر ؟ ولقد أسفر التبع والاستقصاء - جهد المستطاع - على أن

أقدم نص يدل على استعمال كلمة « الملاحم » لنوع من الشعر ، هو نص « الجاحظ » في كتابه « البيان والتبيين » وهو يكشف لنا عن أول شعر ملحمي فيها نظن . . .

قال الجاحظ :

« فلما جئ أبو يس كان يهذي بأنه سيصير ملكا ، وقد ألهم ما يحدث في الدنيا من الملاحم ، وكان أبو نواس والرقاشي يقولان شعرا على لسانه ، على مذاهب أشعار ابن أبي عقبة الليثي » وفي « الأغاني » يروي « أبو الفرج » عن غيره هذا القول :

« ثلاثة لم يكونوا قط ولا عرفوا : ابن أبي العقب صاحب قصيدة الملاحم ، وابن القزعة ، ومجنون بني عامر . . . » وصاحب « كشف الظنون » يقول عن « ابن أبي العقب » : إن هذا الرجل كان معلم الحسن والحسين وملحمته منظومة لامية أولها :

رأيت من الأمور عجيب حال

لأسباب يسطرها مقالي

ما هذه الملاحم التي يكتب « الجاحظ » أنها كانت « على مذاهب ابن أبي العقب » ؟ لقد عبر « أبو الفرج » في « الأغاني » عن هذا الرجل بقوله : « صاحب قصيدة الملاحم . . . » وإذا فالملاحم شعر ، فما نوعه ؟

تفسير هذا النوع من الشعر يبين من التعليق على نص « الأغاني » في تعريف كلمة « الملاحم » بأنها أصبحت أسما لعلم خاص تعرف به أوقات الفتن والوقائع بذلائل النجوم ، وقد جاء هذا التعريف في كتاب « أبجد العلوم » لصديق حسن خان .

فالشاعر « ابن أبي عتب » كان ينظم شعرا يضمه وصف الأحداث والوقائع ، متوقعا أن تكون في قريب من الزمن أو بعيد ، معولا في ذلك على استدالات

الحسن والحسين في القرن الأول الهجري كما جاء في «كشف الظنون»، وإن كان صاحب «الأغاني» ينفي وجود الرجل على الإطلاق.

وفي كتاب «ابن أبي أصيبعة» أن الرئيس «ابن سينا» تنسب إليه قصيدة فيها يحدث من الأمور والأحوال عند قرآن المشتري ويؤمل في برج الجدي بيت زحل، وهو أنحس البروج، وحيلة ما قيل في هذه القصيدة من أحوال التتر وقتلهم للخلق وخرابهم للقلاع جري، وقد رأيتاه في زماننا. وأول هذه القصيدة:

احذر بُنى من القبران العاشر
وانفسر بنفسك قبل نقر الناصر
ويضيف «ابن أبي أصيبعة» أن أحد التجار أنشده قصيدة في هذا المعنى، أولها:

إذا شُرق المريخ من أرض بابل
واقترن النحسان فالخذر الخذر

ولابد أن مجمرى أمور عجيبة
ولابد أن تأتي بلادكم التتر
كان هذا الشعر الذي ينسب إلى «ابن سينا» يدرج في نوع الملاحم، ويطلق عليه هذا الاسم، كما نرى ذلك في مقدمة «ابن خلدون» إذ عقد فيها فصلاً عنوانه: «فصل في ابتداء الدول والأمم، وفيه الكلام والكشف عن مسمى الجفر»
يقول «ابن خلدون»:

«ثم كتب الناس في جذائ الدولة منظوماً ومثوراً ورجزاً
ماشاء الله أن يكتبوه، ويأبدي الناس متفرقات منه،
وتسمى الملاحم، وبعضها في جذائ الدولة على
العموم، وبعضها في دولة على الخصوص... ووقفت
بالشرق على ملحمة منسوبة لابن العربي الحافقي...
وسمعت أيضاً أن هناك ملاحم أخرى منسوبة لابن سينا
وابن عقب (٩)».

فلكية. وهذا يتوضح في شك من القصيدة التي ساقها «الجاحظ» مغرّوة إلى «أبي نواس»، يتكلف فيها هذا المذهب الشعري، على جهة السخرية، لكي يدعيها «أبويس» الموسوس لنفسه، ويدعيها في الناس، حتى يقولوا عنه إنه يستشف ما يكون في الغد المجهول.

ويبدو أن الفقهاء كانوا يستكثرون هذه الملاحم، لأنها رجم بالغيب، والله لا يظهر على غيبه أبداً، وينسب إلى الإمام «أحمد بن حنبل» - كما في تاريخ «الطبري» - أنه قال: «ثلاثة لا أصل لها: التفسير، والملاحم، والمغازي».

أصف إلى ذلك أن «السيوطي» يقول في «حسن المحاضرة»:

«يزيد بن حبيب مفتي مصر وأول من أظهر العلم بها من حلال وحرام، وكانوا قبل ذلك يتحدثون في الفتن والملاحم».

- ٤ -

لم يفت «البستاني» في مقدمة «الإلياذة» أن يدرس كلمة «الملاحم»، بيد أنه علم شيئاً وغابته عنه أشياء... وسبحان من تفرد بالكمال.

واليك قول «البستاني»:

«لم يتصل بنا أن العرب وضعوا اسماً لمنظومات الشعر القصصي، من نظائر الإلياذة، إلا أن يكون ذلك ما استحدثه أهل المغرب وسماه بعضهم الملاحم، وهو ما يتضمن من المنظوم أحوال أمة أو قوم، وفصلت فيه وقائع الحروب والتاريخ».

وقف «البستاني» ببحثه وتحديدده عند «أهل المغرب» على حين أن هذا النوع من الشعر يرجع - كما أسلفنا - إلى عهد عهد... إلى عصر «الجاحظ» كما جاء في كتابه «البيان والتبيين» بل إلى «ابن أبي عقب» الذي علم

٢ - وأن هناك قصائد مطولة وغير مطولة ، على هذا النحو ، سميت بـ«الملاحم» ، وأثبتت كتب الأدب والتاريخ وجودها ، ونقلت طرفاً منها ، كقصائد « ابن أبي عقب » و« ابن سينا » و« ابن العربي » .

٣ - وأن تاريخ إطلاق كلمة « الملاحم » على هذا النوع من الشعر يرتد إلى القرن الهجري الأول ، وأنه مسجل فيها دونه المؤلفون في القرن الهجري الثاني ، كما ألمحنا إلى ذلك فيما عرضناه من النصوص ، فإن كان هذا الإطلاق في القرن الأول على جهة الظن والاحتمال ، للشك في حقيقة ابن أبي عقب الذي كان يعيش في القرن الأول ، فهو في القرن الثاني على جهة اليقين والثبوت ، لوروده في كتاب « البيان والتبيين » .

٤ - وأن الإطلاق المعصري لكلمة « الملاحم » على معنى القصائد المطولة التي تتناول التاريخ الأسطوري للأمم والدول ، كإلياذة هوميروس ، لا تختلف عن الإطلاق العربي القديم ، إلا في شيء واحد ، هو أن الملاحم العربية القديمة كانت تقص ما عسى أن يكون من أحداث الأمم والدول في المستقبل المُتَّيَّب ، وأما الملاحم في آداب الأمم الأخرى فنتناول قصص تاريخها الماضي وما يشيع فيه من أساطير . . .

ولم تكن الملاحم مقصورة على القصيد ، فقد نثرت بعد أن كانت « منظومة » ، وهذا يستفاد من قول صاحب « كشف السئوسن » عن ابن أبي عقب أن « ملحمته منظومة » فما الملاحم المنشورة ؟ . . . في كتاب « تذكرة داود الأنطاكي » حديث عن الملحمة تناول فيه الأشراف والعلاقات التي تهيء لوقوع الأحداث وتدل عليها ، فالغالب أن كلمة « الملاحم » تطلق على كل حديث يتناول التكوين بالمستقبل ويبني عليه تصوير الوقائع والأحداث التي تكون ، وقد نقلنا من قبل كلمة الإمام « ابن حنبل » وكلمة « السيوطي » وفيهسا استعملت كلمة الملاحم دون تعيين لدلولها من شعر أو نثر .

- ٥ -

من مجموع هذه النصوص التي أجملنا اقتباسها والإشارة إليها ، إرادة الاختصار والاقصاء تتجلى لنا الحقائق الآتية :

١ - أن كلمة الملاحم أطلقت على نوع من الشعر ، يصف ما يجري على الدول والأمم من أحداث وشجون ووقائع ، مما ينضاف إلى المستقبل ، من طريق الاستدلال عليه بأحكام النجوم ، كما في نصوص « الجاحظ » وصاحب « الأغاني » و« ابن خلدون » .

يجمل مراجع البحث :

- جهرة ابن دريد .
- تاج العروس للزبيدي .
- البيان والتبيين للجاحظ
- جهرة اشعار العرب للقرشي
- الاتع والموازية لابن حيان
- عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة
- تذكرة داود الأنطاكي
- حسن المحاضرة للسيوطي
- مقدمة ابن خلدون
- ترجمة الإلياذة للبستاني

تمهيد :

يعتبر الأمير عبد القادر بن الشيخ محي الدين الهاشمي الذي تمت بصلته النسب إلى ذرية الإمام علي رضي الله عنه من أكبر رجالات العروبة والإسلام في الجزائر .

وقد قاد الجهاد الاسلامي ضد الاحتلال الفرنسي في بداية دخوله إلى الجزائر عام ١٨٣٠ م . وأبلى بلاءً صادقاً في محاولة دحره . وتطهير أرض الجزائر العربية المسلمة من دنسه . ولم يترك أية وسيلة ممكنة إلا استخدمها في هذا الجهاد الذي استمر حوالي ١٦ عاماً . حتى نفذت الذخيرة من جنوده ، وضرب عليهم الحصار من كل جانب بحيث أصبحوا غير قادرين على الحصول على السلاح والذخيرة . لمقاومة جيش استعماري كان يعتبر من أكبر الجيوش الأوروبية في القرن التاسع عشر . ومن هنا أصبح الأمير عبد القادر علماً من أعلام الجهاد . والوطنية . والإسلام . والعروبة في تاريخ العرب المعاصر .

ولذلك تحتفل الجزائر منذ استقلالها في عام ١٩٦٢ بذكرى هذا البطل الإسلامي والعربي والجزائري المنوار في كل عام تقديراً لجهاده ، وتخليداً لبطلته . والدراسة التالية تتناول عوامل تكوين شخصيته :

في البداية أحب أن أنه إلى أن هناك قولاً مشهوراً وهو « أن من أراد أن يتعرف على تاريخ أية أمة فعليه أن يتأمل تاريخ تعليمها » ذلك أن التعليم بحكم طبيعته يعتبر عملية اجتماعية وعملية تاريخية في وقت واحد .

فهر عملية اجتماعية لأنه يعبر تعبيراً صادقاً عن واقع المجتمع بكل أجياليته وسلبياته ، فإذا كان المجتمع

الأمير عبد القادر الجزائري
البيئة الثقافية والتربية التي
نشأ فيها وأثرها في تكوين شخصيته*

تركي رابع عمارة

* دراسة شارك بها كاتبها في مهرجان الذكرى المئوية الأولى لوفاة « الأمير عبد القادر » (١٨٨٣ - ١٩٨٣) التي أقامته جامعة الجزائر المركزية من الثاني إلى الرابع عشر من شهر مايو (أيار) سنة ١٩٨٣ ، في قاعة المحاضرات الجامعية في العاصمة الجزائرية - جامعة الجزائر المركزية .

من قبيلة بني هاشم العربية وهي عائلة تنتمي إلى
« المرابطين »^(١) « أصحاب الزوايا ، والطرق الصوفية .

أما والده الشيخ محي الدين بن مصطفى الحسني -
فقد كان من أكابر العلماء في وقته ، فضلاً عن كونه أحد
رجال الطريقة الذي يتزعم طريقة صوفية لها نفوذها في
المنطقة العربية من القطر الجزائري هي . . الطريقة
القادرية ، وقد كان محترماً ومهاباً لدى أعيان المنطقة التي
يعيش فيها نظراً لشرف نسبه ، وحسن أخلاقه ،
ورجاحة عقله ، وسماحة نفسه ، وشدة تدينه وتقشفه ،
وعلو كعبه في علوم الدين ، واللغة العربية^(٢) ،
والتصوف .

ومن هنا فقد ورث الأمير عبد القادر من الناحية
البيولوجية والعقلية قوة الجسم ، وصحة البدن ، وفطنة
الذهن ، ورجاحة العقل ، ووفرة الذكاء ، وبإتقان
الأخلاق عن أسرته .

وقد أجمع الذين كتبوا سيرة حياته على أنه كان شخصاً
غير عادي من ناحية الملكات العقلية ، والمواهب
الفكرية المتنوعة ، التي وهبها الله سبحانه وتعالى له ،
حيث كانت تدل على نبوغ غير عادي لديه ، فقد كان
مثلاً يقرأ ويكتب عندما كان في الخامسة من عمره ،
وأصبح « طالباً » عندما كان في الثانية عشرة ، أي أنه
أصبح في هذا العمر المبكر نسبياً حافظاً للقرآن الكريم
وتمسكاً بالحدوث وأصول الشريعة الإسلامية . وفي
هذه المرحلة من عمره أصبح يعطي دروساً للطلبة في
مسجد الأسرة ، أو أزويتها على الأصح حيث كان يعقب
ويفسر أصعب الآيات^(٣) والشواهد . .

متحرراً ومتطوراً ، كان التعليم فيه متحرراً ومتطوراً
كذلك . أما إذا كان المجتمع راكدا ومتخلفاً فإن التعليم
فيه يكون راكدا ومتخلفاً وهكذا .

ومن هنا يشارك المربون في دراسة الشخصيات ذات
الطابع التاريخي .

شخصية الأمير عبد القادر نتاج طبيعي للوضع
الاجتماعي والتربوي في الجزائر
(١٨٠٧ - ١٨٨٣)

ولا يمكن الحكم على شخصية الأمير عبد القادر حكماً
صائباً إلا إذا عرفنا البيئة الثقافية والاجتماعية ،
والتربوية التي نشأ في ظلها . وأثرت في تكوينه النفسي
والفكري والاجتماعي والسياسي ، ثم العسكري بعد
ذلك .

فالإنسان كما يقول علماء النفس والتربية والوراثة
يؤثر في نشأته وتكوين شخصيته عاملان رئيسيان
هما :

أ - عامل الوراثة البيولوجية والعقلية من جهة .
ب - عامل البيئة الاجتماعية أو المحيط الاجتماعي
الذي ينشأ في أحضانه ، ويتأثر بمؤثراته المختلفة من جهة
أخرى .

ومما لا شك فيه أن عامل الوراثة الجيدة في تكوين
شخصية الأمير عبد القادر نفسياً وعقلياً وجسمياً واضح
للغاية ، فهو على سبيل المثال ينحدر من سلالة تمتد
جسور نسبها إلى الإسماء « الحسن بن علي بن أبي
طالب »^(٤) رضي الله عنه ، كما أنه ينتمي إلى عائلة نبيلة

(١) هادل الصلح « سطور من الرسالة » بيروت سنة ١٩٦٦ - ص ١٣ .

(٢) راجع مجلة « الوحدة » عبد القادر الجزائري والوحدة الوطنية - عدد مايو سنة ١٩٨١ ص ٦٢ - مجلة شهرية ثقافية جامعة تصدرها حكومة
قطر .

(٣) جرجي زيدان « بناء النهضة العربية » دار الهلال - القاهرة بدون تاريخ - ص ١٢ - ١٣ .

(٤) شارل هنري تشرشل « حياة الأمير عبد القادر » ترجمة الدكتور أبو القاسم سعد الله - تونس سنة ١٩٧٤ - ص ٣٩ .

القوية ، واليد الثابتة ، والرجولة الحقة ، ولذلك كان حديث كل أولئك الذين عرفوه عن قرب .

وهكذا تجمع للشاب عبد القادر عدد غير قليل من الخصال الوراثية الجيدة في الأخلاق الحسنة ، والمواهب الفكرية المتنوعة ، والاستعدادات النفسية الطيبة ، والقوة البدنية والصحة الجسمية ، مما جعله يتفوق على الكثيرين من أقرانه ويبرز بينهم في سن مبكرة جداً^(٧) بالنسبة لأقرانه المعاصرين له .

وقد ظهرت آثار الوراثة الجيدة عليه في النجاح ، والغطانة ، والذكاء والدهاء ، والبراعة في القيادة والشجاعة الفائقة ، وقوة الصبر ، وشدة الشكينة التي أظهرها عندما تولى قيادة المقاومة المسلحة^(٨) ضد الاحتلال الفرنسي خلال أعوام (١٨٣٢ - ١٨٤٧) .

ب - عامل البيئة الاجتماعية ومن ضمنها البيئة الثقافية والتربوية :

أما العامل الثاني من عوامل تكوين شخصية الأمير عبد القادر فهو عامل البيئة الاجتماعية والثقافية والتربوية التي نشأ فيها . وترعرع بين أحضانها ، وانفعل بأحداثها وتأثرت أخلاقه ، وسلوكه العام بمؤثراتها المختلفة .

وقد بذل والده قصارى جهده في تعليمه أحسن تعليم ، وتثقيفه أحسن ثقافة كانت متوفرة في عصره ، وعمل على توفير كل وسائل التعليم والتربية له ، وذلك لما لاحظ عليه من الذكاء ، والعبقرية ، فتمكن عبد القادر في مدة قصيرة من اكتساب حظ عظيم من العلم ، في الفقه ، والأصول ، وعلوم اللغة والأدب ، والحديث ، والمصطلح ، كما حفظ قدراً كبيراً من صحيح البخاري عن ظهر قلب^(٩) .

وإلى جانب تفضله في الثقافة العربية الإسلامية ، فقد قرأ أيضاً آثار أفلاطون ، وفيناغورس ، وأرسطو ، في الفلسفة والمنطق ، ودرس كتابات مشاهير المؤلفين من عهود الخلافة العربية^(١٠) في التاريخ القديم والحديث ، والفلسفة ، واللغة ، والفلك ، والجغرافيا ، حتى علم « العقائير » (الطب) ، وقد تجتمعت لديه مكتبة ضخمة في العلوم المذكورة . نهىها الجيش الفرنسي في أثناء احتلاله للجزائر بعد استسلام الأمير عبد القادر في عام ١٨٤٧ . بعد أن قاد المقاومة الجزائرية بشجاعة وبطولة (١٨٣٢ - ١٨٤٧) .

وقد اشتهر وهو في السابعة عشرة من عمره بشدة البأس . وقوة البدن والبراعة في الفروسية ، حتى كان يشار إليه بالبنان بين الفرسان لمهارته في ركوب الخيل واللعب على ظهرها . ولم يكن فارساً مهيباً فحسب ، بل إن تفوقه في كل متطلبات الفروسية التي توجب العين

(٥) مدح حفي - مقدمة ديوان الأمير عبد القادر - دار البقعة العربية للتأليف والترجمة والنشر - دمشق بدون تاريخ ص ٧ - ٨ .

(٦) شارل هنري تشرشل - المرجع السابق - ص ٤٧ .

(٧) جرجي زيدان - مرجع سابق - ص ١٣ .

(٨) راجع عمده باشا (ابن الأمير عبد القادر) في ترجمته لوالده « ذكرى العاقل ، وتبته الغافل » تحقيق وتقديم دكتور مدح حفي / دار البقعة العربية - دمشق بدون تاريخ ص ١٧ - ٢٤ .

من المعروف أن الأمير عبد القادر ناصر الدين بن عيسى الدين بن مصطفى الحسني الجزائري - قد ولد في شهر رجب سنة ١٢٢٢ هجرية الموافق لشهر مايو سنة ١٨٠٧ ميلادية في قرية - القبطنة^(٩) وهي قرية اختلطها مصطفى الحسني ، قرب مدينة معسكر من ابالة وهران من أعمال الجزائر .

وقد كان العصر الذي ولد فيه الأمير عبد القادر تخضع فيه الجزائر للحكم العثماني الذي كان من الناحية السياسية - كما يقول المؤرخون يتميز بالميزات التالية :-

- ١ - أن البلاد الجزائرية قد توحدت في أثناء إدارتها وخضعت لسلطة مركزية واحدة تقع في مدينة الجزائر . وبذلك تكونت هذه الوحدة الحالية للجزائر بحدودها المعروفة في الوقت الحاضر .
- ٢ - أن الحكم العثماني قد صان الأرض الجزائرية عندما اشتدت رغبة الصليبيين في اكتساحها بواسطة أسبانيا والبرتغال .

- ٣ - أن القطر الجزائري - بعد أن توحدت إدارته تحت سلطة مركزية واحدة^(١٠) ، وظهرت قوته العسكرية برأ وبحراً - قد أصبح رغم علاقته الاسمية بالباب العالي في الاستانة دولة واسعة الاستقلال تستقبل المثلين

فما هي هذه البيئة الاجتماعية^(١١) ؟ أو بالأصح خصائص العصر الذي نشأ فيه الأمير عبد القادر ؟ . وما هي خصائص الثقافة التي كانت شائعة بين الناس فيه ؟ وما هي نوعية وخصائص النظام التربوي الذي كان سائدا فيه ؟ .

إن محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة تكشف لنا بكل وضوح وجلاء عن المؤثرات الحقيقية التي أثرت في تكوين شخصية الأمير عبد القادر ووجهته نحو الوجهة التي سار فيها ، ثقافياً ، وفكرياً ، وعسكرياً ، وصوفياً في بداية حياته ، ثم في آخرياتها .

- ومن هنا فإن هذه الورقة ، سوف تركز على تحليل التقطين التاليين :

الأولى : خصائص العصر الذي نشأ فيه الأمير عبد القادر من الوجهة السياسية ، والاجتماعية ، والثقافية . وأثره في تكوين شخصيته .

والثانية : خصائص النظام التربوي الذي كان سائداً في عصره ، وكيف أثر في تكوين فكره . وعقله ، وبنائه نسج شخصيته .

أولاً : خصائص العصر الذي نشأ فيه الأمير عبد القادر ، من الوجهة السياسية والاجتماعية والثقافية ، وأثره في تكوين شخصيته .

(٩) عن أثر الدولة والبيئة الاجتماعية في تكوين شخصية الإنسان يحسن الرجوع إلى المراجع التالية :

أ - الدكتور عبد العزيز القوسي / أسس الصحة النفسية - ط ٦ - النهضة المصرية - القاهرة - سنة ١٩٦٦ - ص ٢٩ - ٤٣ .
ب - نعيم الرفاعي ، الصحة النفسية ، دراسة في سيكولوجية الكيف / ط ٤ - دمشق - سنة ١٩٧٥ - ص ٢٥ - ٧١ .
ج - دكتور أحمد عزت راجح ، أصول علم النفس - ط ٦ - القاهرة سنة ١٩٦٦ - ص ٤٧٣ - ٥٥٣ .
د - دكتور سعد جلال ، المرجع في علم النفس ، دار المعارف - القاهرة - سنة ١٩٦٦ - ص ٨٥ - ١٧٣ .
هـ - دكتور فاخر عاقل ، علم النفس ، دراسة في التكيف البشري - ج ١ دار العلم للملايين - بيروت - سنة ١٩٦٥ - ص ٢٤٤ - ٣٤٦ .
و - دكتور تركي رايح ، أصول التربية والتعليم ، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر - سنة ١٩٨٢ - ص ٢٧٣ - ٣٨٨ .
ز - دكتور تركي رايح ، التعليم القومي والشخصية الجزائرية - ط ٢ - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر - سنة ١٩٨١ - ص ١٩ - ٦٠ .
ح - الدولة وطبيعة الإنسان / ترجمة زكريا فهمي / مصر - سنة ١٩٧١ - ص ٩٠ - ١٤٠ .

(١٠) انظر محمد باشا بن الأمير عبد القادر مقدمة كتاب ، ذكرى العاقل ، وتنبه العاقل ، مرجع سابق - ص ١٧ - ٢٤ .
(١١) راجع أحمد توفيق المدني / محمد عثمان باشا داي الجزائر - ١٧٦٦ - ١٧٩١ - سيرته - حروبه وأعماله ، نظام الدولة والحياة العامة في عهده - الجزائر - سنة ١٣٥٦ هـ - ص ٤ - ٥ .

وتجميعها ، ورد العدوان التحساري عنها بقدر المستطاع^(١٣) .

تلك هي حالة الولاية الجزائرية ، بلاد عربية إسلامية دخلت في النطاق المعروف للدول أو الدويلات العربية والإسلامية في ذلك الوقت وترتبط بها بروابط عديدة .

ويلاحظ أن الجزائر قد تمتعت باستقرار كبير نسبياً خلال فترة الحكم العثماني، وكانت العلاقات بين السلطة التركية وأبناء البلاد جيدة على العموم ، وإن كان الأتراك قد استأثروا بمعظم مصالح الدولة الإدارية والسياسية لأنفسهم ، ولم يستعملوا أبناء البلاد^(١٤) إلا بصفة معاونين فقط .

ومن الناحية الاجتماعية :

ومن الناحية الاجتماعية كان المجتمع الجزائري في العصر العثماني الذي ولد عند قرب نهايته الأمير عبد القادر (١٨٠٧ - ١٨٨٣) وتأثر بالعلاقات الاجتماعية السائدة فيه ، مجتمعا قبلياً رغم خضوعه لسلطة واحدة في عاصمة البلاد هي السلطة التركية - الولاء فيه أساساً للقبيلة ، ثم هو مجتمع كان ينقسم إلى أشرف وغير أشرف ، وكان الأشراف بدورهم ينقسمون إلى أجاود ومرابطين .

فالأجاود يستملكون مكانتهم الاجتماعية ، وهيبتهم بين الناس عن طريق السيف أو الشجاعة في الحروب والقتال .

السياسيين للدول الأجنبية ، وتقضي المعاهدات معها ، وتعلن الحرب ، وتعتقد الصلح ، وتتفاوض مع مختلف ممثلي الدول الأجنبية .

٤ - أن القطر الجزائري الذي توحيد وانتظم بهذه الصفة قد ذاع صيته ، وأصبحت له شهرة واسعة في العالم ، كما شارك في عدد من الحروب الخارجية مع الدولة العثمانية ، وبوجه عام تعتبر فترة الحكم العثماني في الجزائر من الناحية السياسية - وهي الفترة التي امتدت من عام ٩٢٢ إلى عام ١٢٤٥ هجرية الموافق (١٥١٦ - ١٨٣٠) ميلادية فترة هامة في تاريخ الجزائر ، حيث تعرضت في مطلعها إلى الغزو الأسباني وعرفت في نهايتها الاحتلال الفرنسي ، ثم هي الفترة التي اكتمل في أثنائها كيان الشعب الجزائري المتميز باختيار عاصمة ، ورسم حدود ، ووضع قوانين إدارية ، وسن أنظمة اقتصادية واجتماعية ، وإنتهاج علاقات سياسية متماشية مع وضع البلاد ضمن نطاق الوحدة الطبيعية^(١٥) التي تربطها بالبلاد العربية ، وباتى الإمبراطورية العثمانية . إن حالة الجزائر في العهد العثماني من الناحية السياسية كانت بصورة مختصرة تشبه إلى حد كبير حالة الأقطار العربية الأخرى التي دخلت ضمن نطاق الإمبراطورية العثمانية ، مثل ، مصر ، وليبيا ، وتونس ، والشام ، والعراق وغيرها .

ومن المعروف في سياسة الإمبراطورية العثمانية تجاه الأقطار العربية والإسلامية التي كانت منضوية تحت لوائها ، أنها قد أبتت على الشخصية الداخلية لكل ولاية من ولاياتها العديدة ، ولكنها عملت على إدارتها

(١٢) ناصر الدين سميدوني / نظرة حول الوثائق العثمانية بالجزائر ومكانتها في تاريخ الجزائر الحديث عدد ابريل سنة ١٩٧٧ - ص ٣٧ - المركز الوطني للدراسات التاريخية - الجزائر - رسالة الجمهورية .

(١٣) دكتور جلال يحيى / السياسة الفرنسية في الجزائر / دار المعرفة - ط ١ - القاهرة - سنة ١٩٥٩ - ص ٣٨ - ٣٩ .

(١٤) دكتور جلال يحيى / المرجع السابق نفس الصفحات .

وبالرغم من ظهور بعض الحركات الإصلاحية السلفية في بعض الأقطار العربية في وقت مبكر قبل ظهور الأمير عبد القادر مثل الحركة الوهابية السلفية التي ظهرت في إقليم نجد في شبه الجزيرة العربية ابتداءً من عام ١٧٤٧ ميلادية والتي كانت تنادي بالإصلاح والسلفية للعالم الإسلامي ، وتهدف إلى القضاء على البدع ومظاهر الشرك التي تسربت إلى العقائد الإسلامية ، وتطهير الدين من الشعوذة والخرافات ، والتي أحدثت نهضة فكرية وإسلامية واسعة النطاق في شبه الجزيرة العربية ، وحاولت توحيدها في حكومة إسلامية سلفية واحدة . (١٦)

وكذلك على الرغم من ظهور حركة محمد علي الإصلاحية في مصر على الأسس المدنية الحديثة ابتداءً من مطلع القرن التاسع عشر ، والذي أدخل جملة من الإصلاحات المدنية الحديثة على التربية والتعليم ، والإدارة الحكومية ، وبناء دولة حديثة وجيش حديث ، وصناعة أسلحة حديثة ، إلى غير ذلك ، بالرغم من كل ذلك فإن المجتمع الجزائري قد بقي يعيش ظاهراً التخلف الفكري ، والحضاري ، والخرافات الدينية ، بسبب سيطرة الطرق الصوفية ، وأمية معظم أصحابها على الميدان الاجتماعي بكل ما يتصف به معظمها من بدع في الدين ، وخرافات والعقيدة ، وتقديس للأضرحة والأولياء ، وتخدير للعقول والأذهان ، وتأخر فكري وذهني وثقافي .

ومن الناحية الثقافية :-

ومن الناحية الثقافية كان المجتمع الجزائري حتى

أما المرابطون فهم على العكس من ذلك يستمدون مكانتهم الاجتماعية وهيتهم عند الناس ، عن طريق الدين والزوايا والطرق الصوفية . ويعرفون عند العامة باسم « المرابطين » .

وقد كان التنافس شديداً بين الفريقين^(١٥) على زعامة الشعب . فالأجواد أو الشجعان كانوا يتهمون المرابطين بالطموح الملقن ، وبالجرى وراء الثروة والجاه والسلطة عن طريق استغلال العاطفة الدينية عند العامة من أجل كسب المال ، والوصول إلى الحكم ، أو السلطة على ظهورهم .

أما المرابطون فقد كانوا يتهمون الأجواد بالعنف ، والنهور ، وسفك الدماء ، ونهب أموال الناس ، وأرزاقيهم عن طريق الحرب والقتال ، والشهوة إلى سفك دماء الناس .

ثم إن هذا المجتمع كان ككل المجتمعات العربية الأخرى في ذلك الوقت مجتمعاً يربط بين أفرادها الشعور بالانتماء للدين الإسلامي ، والعالم الإسلامي أكثر مما يربط بينهم الشعور بالانتماء لوطن محدود . هو الوطن الجزائري أو قومية محدودة هي القومية الجزائرية .

ومن الناحية الفكرية :-

ومن الناحية الفكرية كان المجتمع الجزائري بوجه عام يعيش في عصر تخلف فكري وذهني ، وهي ظاهرة طبعت العهد العثماني - سواء في المشرق العربي أو في المغرب العربي .

(١٥) شارل هنري تشرشل و حياة الأمير عبد القادر مرجع سابق - ص ٤١ .

(١٦) انظر دكتور محمد بدیع شريف / البقعة الفكرية والسياسية في القرن التاسع عشر / كتاب دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة / بإشراف محمد شفيق خريال / الإدارة الثقافية - جامعة الدول العربية - القاهرة بدون تاريخ - ص ٣ - ١٤٣ .

الأجنبية فيها^(١٨) إلى جانب اللغة العربية ، واللغة التركية ، التي كان العمل يجري بها في الإدارة .

والواقع أن الجزائر في أثناء العهد العثماني - ومعها العالم العربي كله - قد عزلت عن حركة التطور الماثلة التي عرفتها أوروبا نتيجة لشار عصر النهضة (خلال القرون ١٦ - ١٧ - ١٨ - ١٩) وحركات الإصلاح الديني ، والحركات الفكرية الجديدة ، ونتائج الكشف الجغرافية ، والانقلاب الصناعي ، إلى غير ذلك من عوامل التغير التي غويت وجه الحياة ، ورسمت المعالم الجديدة للحضارة الغربية المعاصرة .

ويلاحظ أن الجزائر كانت بصفة عامة في العهد العثماني على طوله من الناحية الثقافية متأثرة أشد التأثير بما يمكن تسميته بثقافة الطرق الصوفية التي كانت قد ابتعدت شيئاً فشيئاً عن العلم والعمل به ، واقتربت من التذجيل والخرافة ، ولم تكن لدى أصحابها فلسفة في التوحيد ، ولا عقيدة واضحة في الدين ، وكل ما كانوا يفعلونه هو بناء الزوايا وإدعاء الكرامات وإعطاء العهود والأوراد ، وتلقين الأذكار ، وجمع المال والهدايا من الفقراء واستغلال العامة^(١٩) عقلياً ومالياً .

والواقع أن الأهالي الجزائريين كانوا يعيشون ظاهرة التخلف التي طبعت العهد العثماني بل العالم الإسلامي كله عندئذ وهي ظاهرة كانت منتشرة بين الحكام والمحكومين وكانت عاملة لا تتعلق^(٢٠) بالعثمانيين في الجزائر فقط .

بداية الاحتلال الفرنسي في عام ١٨٣٠ يعيش في عزلة ثقافية شبه كاملة عما يحدث في العالم وما يؤكد هذه العزلة عن التيارات الثقافية التي كانت سائدة على الضفة الأخرى من البحر الأبيض المتوسط في أوروبا هو أن الجزائر لم تعرف المطبعة التي ظهرت في أوروبا في القرن الخامس عشر الميلادي إلا بعد دخول الاحتلال الفرنسي إلى العاصمة في ١٨٣٠ - وذلك في حدود منتصف القرن التاسع عشر ، مع أن المطبعة قد دخلت إلى مدينة حلب بسوريا في عام ١٧٠٤ على يد رجال الدين المسيحي الذين جلبوا المطابع من أوروبا إلى سوريا لطبع الكتب الدينية المسيحية بعد أن صنعوا حروفاً للمطبعة باللغة العربية^(٢١) ، كما عرفت لبنان بدورها المطبعة قبل سوريا في عام ١٦١٠ ، وعرفت مصر بدورها المطبعة بعد حملة نابليون بونابرت عليها في الفترة ما بين ١٧٤٨ - ١٨٠١ ، ثم عرفت المطبعة العربية الوطنية (مطبعة بولاق) ابتداءً من عام ١٨٢٦ .

أما الجزائر التي كانت لها صلات تجارية وحريرية مع بعض الدول الأوروبية على الضفة المقابلة لها من البحر الأبيض المتوسط . والتي كانت كثيرة الاحتكاك بأساطيل كثير من الدول الأوروبية في البحر الأبيض المتوسط فقد كانت من الناحية الفكرية والثقافية شبه منغلقة على نفسها ، ولذلك لم تعرف المطبعة التي لعبت دوراً بالغ الأهمية في النهضة الأوروبية الحديثة ، كما ترتب على عزلة الجزائر عن التطورات الفكرية والثقافية في العالم الأوروبي طوال العهد العثماني عدم انتشار اللغات

(١٧) خليل صابات / تاريخ الطباعة في الشرق العربي / دار المعارف - القاهرة - سنة ١٩٦٦ - ص ١٨ - ١٩ .
(١٨) جاء في كتاب مذكرات وليم شارل فصل أمريكا في الجزائر و ١٨١٦ - ١٨٢٤ ، أن اللغة الفرنسية كانت تستعمل في دوائر الأعمال والوكلاء الأجانب الذين يقيمون في الجزائر وأن اللغة الأمريكية (الفرنسية) التي هي خليط من الأسبانية ، والفرنسية ، والإيطالية ، والعربية هي واسطة الاتصال عادة بين الأجانب والأهالي الجزائريين - انظر الكتاب المذكور - ترجمة إسماعيل العربي - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر - سنة ١٩٨٢ - ص ٣٩ .

(١٩) دكتور سعد الله / تاريخ الجزائر الثقافي / ج ١ - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر - سنة ١٩٨١ - ص ٥٣٢ .
(٢٠) سعد الله / المرجع السابق - ١٨٩ .

ومع ذلك فبالرغم مما لحق بالجزائر في عهد العثمانيين الذي نشأ في أحضان الأمير عبد القادر ، وتأثر بجو العام ، فكرياً ، وثقافياً ، وديناً ، من تحلف وانحطاط ، فقد ظل للإسلام تأثيره في النفوس ، وفي السلوك ، وظل للأعراف والقيم العربية تأثيرها في التصرفات والعادات .

وكان من بين مظاهر ذلك التأثير ، الإيمان بالعلم والتعليم ، والعناية بالقرآن الكريم سبيلاً إلى اكتساب أدوات المعرفة ، في القراءة والكتابة ، مهما قل عدد من يملكون زمامها ، وإغاضي جذوة لم تنطفئ ، ونزعة إلى المعرفة لم تنقطع على تعاقب الأجيال .

ثانياً : نوعية التربية والتعليم في الجزائر في عصر الأمير عبد القادر :

وننتقل الآن إلى الحديث عن النقطة الثانية أو المحور الثاني في هذه « الورقة » وهي نوعية التربية والتعليم التي كانت سائدة في الجزائر في عصر الأمير عبد القادر ، وبالتأكيد فإن نوعية هذه التربية والتعليم هي « التربية الإسلامية » وبالأصح نظم التربية الإسلامية التي كانت سائدة في العالم الإسلامي خلال العهد العثماني منذ بدايته إلى نهايته .

وتمتاز بأنها تربية دينية ولغوية وأدبية ، في الأساس مع دراسة بعض العلوم الفلسفية ، والعلمية التي لها صلة بالدين مثل المنطق ، والفلك ، والحساب ، وقليلاً من الطب أو علم العقاقير .

ومن المعروف أن المربين المسلمين مثل : الفارابي^(٢١) ، والغزالي^(٢٢) ، وابن حزم^(٢٣) ، وابن خلدون^(٢٤) يقسمون العلوم - في مؤلفاتهم التربوية - في الثقافة الإسلامية العربية إلى علوم مقاصد ، وإلى علوم وسائل ، ويحددون كيفية تعليمها للمتعلمين في معاهد التربية الإسلامية على هذا الأساس .

فابن خلدون مثلاً يرتب العلوم المتعارفة^(٢٥) في عصره بحسب أهميتها للمتعلم على النحو التالي :

١ - العلوم الدينية والشرعية : وهي من العلوم المقصودة بالذات مثل : القرآن الكريم ، والحديث الشريف ، والفقه ، والتفسير .

٢ - العلوم العقلية : كالطبيعات ، والإلهيات ،

وهذه أيضاً علوم مقصودة بالذات .

٣ - العلوم الآلية : المساعدة للعلوم الشرعية كعلم اللغة ، والنحو ، والبلاغة إلى آخره وهي علوم وسائل .

٤ - العلوم الآلية المساعدة للعلوم العقلية : (الطبيعيات - والإلهيات)^(٢٦) مثل علم المنطق .

أما شيخ الإسلام أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري (٨٢٦ - ٨٢٩) فيصنف العلوم المتعارفة في

(٢١) انظر الفارابي وإسهام العلوم وتحقيق الدكتور عثمان أمين / ط ٢ - القاهرة - سنة ١٩٤٩ .

(٢٢) انظر الغزالي - إحياء علوم الدين - ج ١ - ٣ - مؤسسة الحلبي - القاهرة - سنة ١٩٦٧ .

(٢٣) انظر ابن حزم - رسالة مراتب العلوم / ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي / تحقيق إحسان عباس / مكتبة الحناحي - مصر بدون تاريخ .

(٢٤) انظر ابن خلدون / المقدمة / ج ٤ - تحقيق دكتور عبد الواحد وافي / القاهرة - سنة ١٩٦٢ - ص ١٣٣٨ - ١٣٣٩ .

(٢٥) انظر ابن خلدون / فصل في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد / المقدمة - ج ٣ - تحقيق دكتور عبد الواحد وافي / مطبعة البيان العربي - القاهرة - سنة ١٩٦٢ - ص ٩٩١ - ٩٩٣ .

(٢٦) ابن خلدون / المقدمة - ج ٤ - للرجع السابق - ص ١٣٣٨ - ١٣٣٩ .

أهداف تصنيف العلوم في التربية الإسلامية^(٢٨) :-

إن هذا التصنيف الذي نجلده شائعاً في مؤلفات المرين المسلمين للعلوم المتعارفة في عصر كل واحد منهم له وظيفة تربوية هامة هي تحليل مضمون كل علم على حدة مع تعريف لكل منها ، وبيان حدوده ومنافعه ، بهدف تبيان « البرامج » واللوان « التخصص » وأنواع المعرفة ، من أجل مساعدة « المتعلم » الذي تطلق عليه مصادر التربية الإسلامية « مصطلح » « الطالب » أو « المستفيد » أو « المتفقه » أو « التلميذ » حتى يتعرف على مختلف العلوم ، ومضمون كل علم ، ثم يحنسار الحصص ، أو « التخصص » الذي يلائمه دون غيره .

ويلاحظ أن التربية الإسلامية تهدف إلى تكوين إنسان متوازن في شخصيته بحيث يتعلم أمور دينه ، وإلى جانب ذلك يجب عليه أن يتعلم ما ينفعه في دنياه طبقاً للحديث النبوي : « ليس خيركم من ترك الدنيا للأخرة ، ولا من ترك الأخرة للدنيا ، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه » ، وقد كان عمر بن الخطاب يحث المسلمين على أن يعلموا أبناءهم السباحة والرماية وركوب الخيل إلى جانب تعليمهم قواعد الدين وأصول الشريعة^(٢٩) .

وقد جاء في الأثر عن النبي ﷺ في حض الآباء على إذكاء روح الفروسية في أبنائهم وتشجيعهم على إصابة الهدف ، وإتقان السباحة قوله :

عصره في كتابه « اللؤلؤ النظيم في روم التعلم والتعليم^(٣٠) » ويقسمها إلى أربعة أقسام هي كما يلي :

١ - علوم شرعية :-

وهي ثلاثة : الفقه - والتفسير - والحديث .

٢ - علوم أدبية :-

وهي أربعة عشر علماً هي :

علم اللغة ، وعلم الاشتقاق ، وعلم التصريف - وعلم النحو - وعلم البيان - وعلم المعاني - وعلم البديع - وعلم العروض - وعلم القوافي - وعلم قرض الشعر - وعلم إنشاء النثر - وعلم الكتابة - وعلم القراءات - وعلم المحاضرات - ومنه التاريخ .

٣ - علوم رياضيات :-

وهي عشرة علوم وهي :

علم التصوف - علم الهندسة - علم الهيئة - العلم التعليمي - علم الحساب - علم الجبر - علم الموسيقى - علم السياسة - علم الأخلاق - علم تدبير المنزل .

٤ - علوم عقلية :-

وهي ما عدا ذلك مثل :

المنطق - الجدل - أصول الفقه - أصول الدين - العلم الإلهي - العلم الطبيي - علم الطب - علم الميقات - علم النواميس - علم الفلسفة - علم الكيمياء .

(٢٧) تحقيق الدكتور سامي مكى العاني - نشر كله في مجلة « رسالة الخليج العربي » العدد الرابع السنة الثانية مكتب التربية لدول الخليج العربية / الرياض - السعودية - سنة ١٩٨١ - من ص ١٠ إلى ص ٣٢ .

(٢٨) راجع دكتور علي زيمور « من صياغات التربية ونفسانية المتعلم في التفكير العربي الإسلامي » دراسة منشورة في مجلة « الفكر العربي » عدد ١٩ السنة الثالثة - يناير - فبراير ١٩٨١ - بيروت - ص ٢٨١ .

(٢٩) راجع كتاب الدكتور تركي رابع « دراسات في التربية الإسلامية » المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - سنة ١٩٨٢ - ص ١٧ - ٩١ .

« علموا أولادكم السباحة »^(٣٠) والريامة ، ومروهم فليشوا على الخيل وثباً » .
« العلوم المنتشرة في الجزائر في عصر الأمير عبد القادر » :

ويلاحظ أن العلوم التي أشرنا إليها سواء كانت علوماً عقلية أو علوماً عقلية « ما بين شرعية ، وتاريخية ، وأدبية ، وفلسفية ، وصوفية ، ورياضيات إلى آخره » هي نفسها العلوم التي كانت سائدة في الجزائر ، في عصر الأمير عبد القادر يتعلمها الجزائريون ، ويقرومون كتبها ، ويبحثون في أصولها وفروعها ، ويؤلفون فيها الكتب ، والشروح ، وشروح الشروح ، ويدرسونها للتلاميذ في الكتاتيب والمدارس ، والمساجد ، والزوايا ، وغيرها من معاهد التربية والتعليم الأخرى التي كانت منتشرة في الجزائر آنذاك .

ويلاحظ كذلك أنه لا توجد حسب علمي - معاهد خاصة بالتعليم الحرفي والمهني في الجزائر في عصر الأمير عبد القادر وتقوم بتعليم الجزائريين أنواع الصناعات ، وأنواع الزراعات ، وأنواع المهن المختلفة الأخرى ، التي يحتاج إليها المجتمع في معاشه ، ومسكنه ، وحرفته المتنوعة ، وإنما كانت هذه الحرف والمهن يتعلمها الناس ، بعضهم عن بعض عن طريق الممارسة في الميدان أو عن طريق التقليد والمحاكاة ، أو ما يطلق عليه رجال التربية المعاصرون « التلمذة الصناعية » و « التلمذة الزراعية » بحيث يتوارث كل أصحاب مهنة منهم عن آبائهم وأجدادهم ، وهي ظاهرة شائعة في معظم البلاد الإسلامية والعربية ومن بينها الجزائر في العهد العثماني الذي نشأ فيه الأمير عبد القادر .

أما نظام التعليم والحركة الثقافية بصفة عامة فقد كان يتركز أساساً حول الكتاب في أماكنه الخاصة ، سواء كانت دكاكين الوراقين ، أو المكتبات الخاصة ، أو المكتبات العامة .

وقد كان الكتاب بصفة عامة في عصر الأمير عبد القادر غالباً ونادراً نظراً لأنه كان يعتمد في حركة نشره بين الناس على جهود الوراقين فقط ، لأن المطابع لم تدخل الجزائر خلال العهد العثماني كما سبق أن أشرنا إلى ذلك .

وقد بلغ من تركيز التعليم على الكتاب في معاهد التربية والتعليم في الجزائر وغيرها من البلاد الإسلامية الأخرى أن انصبت الامتحانات التي يجتازها الطلبة عند نهاية دراستهم ، على كتاب بعينه ، كما اقتضت الإجازة التي تمنح للطلاب من طرف أساتذته ، على كتاب معين ، حيث كان الشيخ بعد أن يفرغ من قراءة كتاب « ما » في موضوع « ما » على الطلاب ، وشرحه لهم يتقدم إليه من يأنس في نفسه من التلاميذ استيعاب الكتاب ، وحفظ وفهم ما فيه من القضايا ، فلا يمتحنه « الشيخ » في المادة العلمية ككل ، أو في الموضوع ككل ، وإنما يمتحنه في الكتاب حفظاً وفهماً ، فإذا أظهر الطالب استيعاب هذا كله ، وأطمان الأستاذ إلى أن الطالب قد أصبح صورة دقيقة من الكتاب ، وصدى دقيقاً لآراء الشيخ أو الأستاذ في التعليق عليه ، أجازة فيه وكتب له وثيقة أو شهادة لا يقول فيها أنه أتقن علم كذا - أو موضوع كذا - من موضوعات العلم ، وإنما يقول إن الطالب فلان^(٣١) قد قرأ عليه كتاب كذا وأنه قد استوعبه

(٣٠) راجع الجاحظ في كتابه « البيان والتبيين » ج ٢ - ص ٧٥ - طبعة السندريه ، نقلاً عن الأستاذ طه الوبي « التعليم عند المسلمين في بداياته ، وتطوره » عبر مراحل ، و « متاهجه » ومؤسسه « دراسة منشورة في مجلة الفكر العربي » عدد ٢٠ السنة الثالثة مارس - أبريل - سنة ١٩٨١ - بيروت - ص ٣٤ .

(٣١) انظر دكتور أبو الفتح رضوان / الكتاب المدرسي - فلسفته - تاريخه - أسسه - تقويمه ، استخدامه ، مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة - سنة ١٩٦٢ - ص ٦٣ .

الوجود الحاضر ، والحياة الفانية ، أما المعلم فهو سبب الحياة الباقية ، وقد قيل الآيات ثلاثة :

« أب ولدك ، وأب ربك ، وأب علمك (٣٣) » ، وخير الآباء من علمك » .

ويخلص لنا ابن جماعة المتوفى ٧٣٣هـ الموافق ١٣٣٢م النصائح والتوجيهات التربوية التي يجب على المعلم أن يلتزم بها في أثناء مزاولته (٣٤) لمهنة التعليم في الأمور التالية :

- ١ - أن يشتغل (أي المعلم) بالتعليم من أجل إصلاح ناشئة المسلمين وليس طمعاً في المال .
- ٢ - أن يحافظ على الشعائر الدينية .
- ٣ - أن يحافظ على نظافة ثيابه ، ويتجنب الروائح الكريهة .
- ٤ - أن يتجنب الزلفى إلى الحكام وكثرة التردد عليهم .
- ٥ - أن يختار للمتعلمين العلوم المفيدة ، ويترك الأمور المثيرة للجدل ، والقليل والقال .
- ٦ - أن يكون أسوة حسنة للمتعلمين عنده بأفعاله المصدقة لأقواله .
- ٧ - أن يتسامح مع المتعلمين إذا وقعوا في الخطأ فيعذرهم على هفواتهم .
- ٨ - أن يرحب بمن حضر من المتعلمين ويسأل عن المتغييبين وأن يعود المريض منهم . ويساعد محتاجهم ، على قضاء حاجته إن استطاع .
- ٩ - ألا يتصدى لمهنة التعليم قبل اكتمال أهليته ، والحصول على إجازة العلماء له . بممارسة هذه المهنة .
- ١٠ - أن تكون مخاطبته للمتعلمين بمستوى أفهامهم ، وأن يساعدهم على الفهم بتقديم الشواهد

حفظاً وفهماً . وعلى ذلك يصبح مع الطالب عدد من الإجازات أو الشهادات بقدر ما قرأ من الكتب على مختلف المسايخ والأساتذة .

النصائح والتوجيهات التربوية للمعلمين لكي يلتزموا بها في أثناء ممارستهم لمهنة التعليم :

أما النصائح والتوجيهات التربوية التي كانت توجه إلى المعلمين في الكتاتيب وغيرهم لكي يراعوها ويلتزموا بها في أثناء ممارستهم لمهنة التعليم ، فإن كتب التربية الإسلامية تزخر بالعديد منها ، وتلح على اتباعها والتقيد بها ، باعتبار أن المعلم يقوم برسالة جليلة هي التربية - فهو أشبه في عمله التربوي بالأنبياء عليهم السلام في هدايتهم للناس ، وتعليمهم مبادئ الدين والعلم ، ألم يقل الرسول ﷺ : « العلماء ورثة الأنبياء » ؟ ألم يقل أيضاً : إنما بعثت معلماً ؟ .

فالتربية الإسلامية تشدد كثيراً على أهمية المعلم ، وترى أنه بالنسبة لتلامذته مثل الأب لأولاده ، بل هي ترى أن المعلم هو أعظم من الأب لأن أب التلميذ أخرجه إلى دار الفناء أما المعلم فهو يدله على دار البقاء (٣٥) .

وقد جاء في كتاب « تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم » لابن جماعة فيها يخصص مكانة المعلم ووجوب احترام الطالب له ، والإذعان إلى نصائحه وتوجيهاته قوله : « وعليه (أي الطالب) أن يتواضع لمعلمه ، وأن يحمله ، ويحترمه ، ويدعن لنصيحته إذعان المريض الجاهل للطبيب المشفق الحاذق ، ملاحظاً أن حق المعلم أعظم من حق الوالد ، فإن الوالد سبب

(٣٢) انظر أبو محمد زكريا الأنصاري في كتابه « اللؤلؤ النظيم في روم التعلم والتعليم » - مرجع سابق - ص ٢١ .

(٣٣) راجع تفاصيل أولي في كتاب « دراسات في التربية الإسلامية » للدكتور تركي رباح - مرجع سابق - ص ٤٩ - ٥٠ .

(٣٤) انظر كتاب « تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم » ، حيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٢هـ .

والأمثال ، ولا بأس من التوسل بالنكت اللطيفة الطريفة لتقريب الموضوع إلى أذهانهم .

١١ - أن يختار للمتعلمين الكتب التي هي في مستوى عقولهم ، وألا يكثر عليهم المواد التي يطلب إليهم حفظها وإتقانها .

١٢ - ألا يشغل بالتعليم إذا كان مزعج النفس ، أو كان في حالة من الملل أو الجوع ، أو المرض أو الغضب ، أو النعاس ، لأن ذلك مضر به ، وبسالمتهم في آن واحد .

وقد كان رجال التربية والتعليم في معاهد التربية الإسلامية يلتزمون في الغالب بهذه التوجيهات التربوية ، سواء في الجزائر أو في غيرها من البلاد الإسلامية الأخرى ، لأن مهنة التعليم لها قداسة خاصة باعتبار أن العلماء هم ورثة الأنبياء . ولذلك كان التركيز في التربية على الإيمان والأخلاق والسلوك الطيب .

خصائص التعليم في الجزائر في عصر الأمير عبد القادر :

هذا ويمتاز النظام التعليمي في الجزائر في عصر الأمير عبد القادر بعدد من الخصائص يمكن إجمالها في الخصائص التالية :

١ - أن التعليم في الجزائر في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي كان تعليمياً تسوده - أساليب التربية الإسلامية ، حيث يتمحور أساساً حول القرآن الكريم ودراسته ، ومحاولة استيعاب ما يشتمل عليه من أصول وأحكام ، ثم حديث الرسوم وسيرته ، وسيرة صحابته ثم لغة القرآن الكريم ، ثم بعض العلوم الدنيوية الأخرى .

٢ - أن لغة التعليم هي اللغة العربية وحدها (حسب علمي) من البداية إلى نهاية المراحل العليا من التعليم بحيث لم تكن تُدرس إلى جانب اللغة العربية لأبناء

الجزائريين أية لغة أخرى ، ورغم وجود اللغة التركية في المصالح الإدارية في الجزائر إلا أنها لم تكن مقررة في برامج الدراسة على التلاميذ الجزائريين غير الأتراك ، بخلاف ما كان عليه الوضع في مصر والشام والعراق حيث كان التعليم باللغة التركية .

٣ - أن التعليم في العهد العثماني حتى بداية الاحتلال الفرنسي للجزائر عام ١٨٣٠ كان متروكاً للوالدين ، أو للمؤسسات الدينية ، أو لجمعيات البر والصدقة ، أو لأحياس وأوقاف أهل الخير ، ولا دخل لرجال الحكم الأتراك به . ما عدا بعض المعاهد التعليمية العالية حيث كان الحكام يتولون تسمية الأساتذة بها ، وهذا رغم تدعيم بعض الحكام الأتراك للتعليم بال تبرعات والأوقاف وبناء المساجد في بعض الأحيان .

٤ - أن تمويل التعليم كانت تتكفل به الأوقاف الإسلامية التي كانت كثيرة وغنية بحيث تستطيع تلبية الاحتياجات اللازمة للعملية التربوية في كل مراحل التعليم .

٥ - أن التعليم كان مجانياً في غير بعض الكتابات ، وتصرف للطلبة وسائل التعيش ، والإقامة والكتب الدراسية .

٦ - أن التعليم بصفة إجمالية كان يعتمد أساساً على الذاكرة ، وكثرة الحفظ ، وهي من المآخذ التي سجلت على النظم التعليمية في العهد العثماني لا في الجزائر وحدها ، بل في كل البلاد العربية والإسلامية .

٧ - أن التعليم في عصر الأمير عبد القادر أصبح الاهتمام فيه منصباً على العلوم الدينية واللغوية ، وأصاب الجمود طرق التدريس ، بعد أن أصاب المواد الدراسية نفسها ، وصار الاهتمام منصباً على الكلمات والألفاظ ، بدلاً من المناقشات العلمية للإفكاس

موارده ، وضائق بحالته ، واقتصر رجاله وانحط مستواه^(٣٦) .

« مراحل التعليم في الجزائر في عصر الأمير عبد القادر » :

ولم يكن التعليم في الجزائر في عصر الأمير عبد القادر مثلاً هو في غيرها ، ينقسم إلى مراحل معينة كل مرحلة تتميز بخصائص واضحة ، ومدارس معينة إلى آخره مثلاً هو عليه اليوم في مختلف دول العالم ، ذلك أن التقسيم الحالي للتعليم إلى مراحل عديدة هو وليد النهضة الحديثة في أوروبا ، وعنها نقلته الدول في مختلف قارات العالم . خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . وقد بدأ العمل به في أوروبا نتيجة لتقدم الدراسات التربوية والنفسية حول الطفل واستعداداته النفسية ، والفكرية ، ومراحل نموه المختلفة من الطفولة إلى الشباب ، فالرجولة ، فالكهولة إلى آخره ، ولكل مرحلة متطلباتها النفسية والعقلية والجسمية .

فالتقسيم للتعليم إلى مراحل إذن مبني على تصور علمي معين هو أن الإنسان يمر بأدوار معينة في مراحل حياته ، وأن لكل مرحلة فيها معالمها التي تميزها عن غيرها من المراحل الأخرى ، ومن هنا قسم التعليم إلى مراحل يأتي بعضها في أعقاب بعض .

وقد كان التعليم في الجزائر يوجه عام يشتمل على ثلاث مراحل غير متميزة وغير واضحة بعضها عن بعض تمام التمايز والوضوح وهي :

المرحلة الابتدائية .

المرحلة الثانوية .

المرحلة العالية^(٣٧) .

الرئيسية ، والنظريات العلمية ، حيث أخذ العلماء إلى الراحة وأوقفوا باب الاجتهاد ، ورضوا بالتقليد ، بدل الابتكار والإبداع ، واستخدام الفكر والذكاء في التحليل والتعليم .

يصف أحد علماء الأزهر حالة الجمود التي أصابت طرق التدريس ، والمواد الدراسية في الأزهر في العهد العثماني بقوله : « ولما فترت همة المتأخرين من العلماء عن التأليف عمدوا إلى مصنفات السلف الصالح ، رضوان الله عليهم ، وشرحوها ، ثم عمدوا إلى الشروح فشرحوها ، وسموا ذلك حاشية ، ثم عمدوا إلى الحواشي فشرحوها وسموا ذلك تقريراً أو تعليقاً ، فتحصل عندهم متن هو أصل المصنف ، وشرح ، وشرح شرح ، وشرح شرح الشرح ، وكانت النتيجة أن تطرق الإيهام إلى المعاني ، واختفى^(٣٨) مراد المصنف » .

إن هذا الوصف لجمود التعليم ، وأساليبه ، وطرق التدريس في الأزهر الشريف طوال العهد العثماني الذي كانت تخضع له مصر كما كانت تخضع الجزائر ، وغيرها من الأقطار العربية الأخرى ، ينطبق تمام الانطباق على التعليم في الجزائر سواء في الكتب ، وطرق التدريس أو في المواد الدراسية والمناهج ، وأساليب البحث والتأليف إلى غاية عهد الأمير عبد القادر (١٨٠٧ - ١٨٨٣) .

فالعثمانيون لم تكن لهم في الجزائر سياسة للتعليم ، ولا خطة رسمية لتشجيعه والعناية بأهله ، وتطويره ، وتوجيهه وجهة تخدم المصالح الإسلامية العليا من جهة ، والمصالح الوطنية الجزائرية من جهة أخرى ، بل إنهم تركوا الحبل على الغارب ، فركد التعليم ، ونضبت

(٣٥) محمد عبد المنعم خفاجي / الأزهر في ألف عام / ج ١ - ص ٧٨ - الطبعة المنيرة بالأزهر - القاهرة - سنة ١٩٥٥ .

(٣٦) انظر دكتور سعد الله / تاريخ الجزائر الثقافي - ج ١ - ص ٣٢٤ - مرجع سابق .

(٣٧) انظر دكتور تركي رايح / البناء المرعي المراحل التعليم وخصائص كل مرحلة / أصول التربية والتعليم - ديوان الطبعات الجامعية - الجزائر - سنة ١٩٨٨ - ص ٥٧ - ٩٢ .

١ - المرحلة الابتدائية :

وفي هذه المرحلة يتعلم الأطفال القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم ، في الكتاتيب والمدارس ، وفي بعض الزوايا ، وبعض المساجد اللتين كانتا تجمعان بين مراحل التعليم الثلاثة في رحابها . أو بعضها فقط .

والكتّاب أو «مسيد» كما يطلق عليه في لهجة أهل عاصمة الجزائر كان منتشرًا انتشاراً كبيراً في عصر الأمير عبد القادر . وهو من معاهد التربية الإسلامية التي اتخذها المسلمون في وقت مبكر جداً لتعليم أبنائهم القرآن الكريم ومبادئ القراءة والكتابة .

وقد كان الكتّاب في أول نشأته يتخذ مكانه في المسجد ، في إحدى زواياه أو أمام محراب من محاريبه ، إذا كان للمسجد أكثر من محراب ، وذلك بالنظر لما بين المسجد والكتّاب عن علاقة دينية وتربوية وثيقة للغاية .

وفي مرحلة أخرى ، انفصل الكتّاب في أماكن خاصة به ، بعيدة عن المساجد حيث كره المسلمون وجود الأطفال الصغار ، داخل المساجد لما يترتب عليه من ضوضاء وتشويش على المصلين ، وعلى حلقات الدرس ، والمناظرة ، ولما قد يحدثه الأطفال من العبث بحوائط المسجد ، وبنائه ، وربما يتبول بعضهم فيه نظراً لصغر سنهم ، والمسجد مكان مقدس تقام فيه الصلوات ، ويقرأ فيه القرآن الكريم وتقام فيه حلقات الدرس والمناقشة ، يجب أن نضمن حرمة عن كل عبث أو نجاسة ، أو تشويش .

والحياة في الكتّاب . كانت فطرية في الغالب ، وأوقات الدراسة كانت تحدّد بعلامات طبيعية ، فشروق الشمس يعتبر مبدأ اليوم المدرسي صيفاً وشتاءً ، وأذان العصر (٣٨) يعتبر نهايته . وهكذا يطول اليوم المدرسي أو يقصر تبعاً لشرق الشمس . وأذان العصر .

وقد عرفت الجزائر الكتاتيب القرآنية بدخول الإسلام إليها في النصف الثاني من القرن الأول الهجري ، وانتشرت انتشاراً كبيراً حيث بلغ عددها في عصر الأمير عبد القادر حوالي ثلاثة آلاف كتاب (٣٩) في المدن والقرى والأرياف والصحراء .

أما برنامج التعليم في الكتّاب فهو يقتصر في الغالب على تحفيظ القرآن الكريم للأطفال في الأساس . وقد كان حفظ القرآن الكريم الهدف الرئيسي من التعليم في الكتّاب . أما القراءة والكتابة ، فیتعلمها الطفل متى يتمكن من قراءة القرآن وهو برنامج ظل ثابتاً في الجزائر ، وأقطار المغرب الإسلامي الأخرى لم يطرأ عليه أي تغيير منذ عهد ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ) (١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) الذي وصف لنا في مقدمة تاريخه مذهب أهل المغرب في تعليم الولدان حيث قال :

«فأما أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصاص على تعليم القرآن فقط ، وأخذهم أثناء المذاكرة بالرسم ومساائل ، (تعليم الكتّاب) واختلاف حملة القرآن فيه ، لا يخلطون ذلك بسواه شيئاً من مجالس تعليمهم ، لا من حديث ، ولا من فقه ، ولا من شعر ولا من كلام العرب ، إلى أن يخلق فيه ، أو ينقطع دونه ، فيكون انقطاعه في الغالب انقطاعاً عن العلم» (٤٠) بالجملة .

(٣٨) خطاب عطية علي / التعليم في مصر في العهد العثماني الأول / دار الفكر العربي - القاهرة - سنة ١٩٤٧ - ص ٧٣ - ٧٤ .

(٣٩) أحمد توفيق المدني / عهد عثمان باشا داي الجزائر ١٧٦٦ - ١٧٩١ - مرجع سابق - ص ٧٧ .

(٤٠) المقدمة ص ٤ / تحقيق الدكتور عبد الواحد والي - لجنة البيان العربي - القاهرة سنة ١٩٦٢ من ١٢٤٠

المراحل الثلاث متداخلة في بعضها بعضاً . كما لم يكن محظوراً على الطالب قراءة أي كتاب أو الجلوس في حلقة أستاذ دون غيره ، بل تقام في المسجد حلقات عديدة في الغالب يقرئ فيها المعلم أو الشيخ صغار التلاميذ إلى جانب حلقات أخرى يقرئ فيها كبار العلماء أو الأساتذة طلبة قد أوشكوا أن ينتهوا من الدراسة .

ويلاحظ أن الطالب أو التلميذ في العصر الذي نتناوله بالدراسة لم يكن مقيداً بامتحانات سنوية أو فصلية أو غيرها ، يجتازها لكي يلتحق بمرحلة معينة أو حلقة معينة ، وهذا لا ينفي أنه كان من المتعارف عليه بين العلماء والطلبة ، أن الدراسة بالمسجد تنقسم في بعض الأحيان إلى ثلاث مراحل :

١ - مرحلة ابتدائية يحفظ فيها المبتدئون القرآن الكريم ، ويدرسون الكتب السهلة على طائفة من صغار المشايخ أو الأساتذة .

٢ - ومرحلة ثانوية يدرس فيها الطلبة الكتب المتوسطة على أساتذة أو مشايخ أكثر ثقافة من الأساتذة أو المشايخ السابقين .

٣ - ومرحلة نهائية أو عالية يدرس فيها الطلبة أمهات الكتب وأصعبها على طائفة من كبار العلماء وأجلتهم ، وأئمتهم .

... وقد كان الطالب إذا ما فرغ من دراسة الكتب الصغيرة وآتس من نفسه القدرة على الانتقال إلى دراسة ما هو أرقى وأصعب منها انتقل من تلقاء نفسه إليها ، وهكذا ينتقل الطالب من حلقة إلى أخرى . ومن شيخ إلى شيخ آخر حتى يتم دراسته التي لم تكن محددة بزمان معين أو بعدد من السنين .

وهكذا كان التعليم في الكتابات القرآنية في عصر الأمير عبد القادر بل وقد بقي هذا النظام سائداً فيها إلى وقتنا الحاضر ، رغم تغير الأحوال ، وتطور العصر ، وانتشار المدارس الحديثة على اختلاف أنواعها .

٢ - المرحلة الثانوية :

وبعد أن يجيد الطفل القرآن الكريم حفظاً وقراءة وتلاوة ، ويتمكن من تعلم مبادئ القراءة والكتابة ، على النحو الذي ذكرنا ينتقل إلى استكمال تعليمه في بقية معاهد التربية الإسلامية الأخرى التي كانت منتشرة في الجزائر في عصر الأمير عبد القادر وهي :

أ - المساجد .

ب - المدارس .

ج - الزوايا .

أ - التعليم في المساجد :

المسجد والتعليم في التربية الإسلامية صنوان كما يقول الشيخ عبد الحميد بن باديس^(٤١) ، فكما لا مسجد بدون صلاة ، كذلك لا مسجد بدون تعليم ، فارتباط المسجد بالتعليم مثل ارتباطه بالصلاة سواء بسواء .

ومن هنا فإن المسجد لعب دوراً بالغ الأهمية في التربية والتعليم ، في تاريخ التربية الإسلامية ، سواء في الجزائر أو غيرها من البلدان الإسلامية الأخرى .

ونبادر إلى القول بأن التعليم في المسجد لم يكن مخصصاً لمرحلة تعليمية معينة فلم تكن هناك مرحلة محددة للتعليم الابتدائي أو الثانوي أو العالي . بل

(٤١) راجع ابن باديس التعليم المسجدي أصل مشروعيته واستمرار العمل به ، سجل مؤتمر جمعية العلماء الثالث - الطبعة الجزائرية الإسلامية - قسنطينة - سنة ١٩٣٥ - ص ٩٥ - ٩٨ .

وخلاصة القول : إن المسجد كان مصلى ومدرسة - ومكتبة - في وقت واحد كما كان الطلبة يلتحقون بالتعليم على أساس رغبتهم ، واستعداداتهم ، وظروفهم ، وهم الذين يختارون الدروس التي يؤتون متابعيها ، كما يختارون الأساتذة الذين يرغبون في متابعة الدراسة في حلقاتهم ، وأنهم أحرار في الخضوع إلى الدراسة متى أرادوا ، والانقطاع عنها متى أرادوا كذلك . فحلقات التعليم في المساجد حرة ، والطلبة أحرار في اختيار العلم الذي يرغبون في قراءته ، والأساتذة الذين يؤتون الدراسة عليهم ، والكتب التي يخبون قراءتها يذمهم حيمهم ورغبتهم^(٤٢) ، وقدرتهم العقلية والذهنية فقط في متابعة الدراسة أو الانقطاع عنها .

وكان التعليم في المساجد مجانياً حيث لا يؤدي الطلبة عن تعليمهم أية مصاريف أو رسوم ، بل كثيراً ما رتب لهم ولأساتذتهم إلى جانب دراساتهم الحرة أعطية وأوراق تكفي للإعناق عليهم في حياتهم الخاصة^(٤٣) . إلى أن يشهروا من الدراسة .

فالتعليم في المساجد إذن يجمع في رحابه في بعض الأحيان بين مراحل التعليم الثلاث ، الابتدائية ، والثانوية ، والعالية ، ما عدا الجوامع الكبرى كالآزهر ، والزيتونة ، والقرويين ، وما يضارعها فهي وحدها^(٤٤) فقط التي تمحضت للتعليمين الثانوي والعالي .

« كثرة المساجد التعليمية في الجزائر في عصر الأمير عبد القادر »

وقد كانت المساجد ما بين كبيرها وصغيرها منتشرة بكثرة في الجزائر في عصر الأمير عبد القادر ، ويذكر « ديفوكس » الذي بحث موضوع المؤسسات الدينية في مدينة الجزائر أنه كان يوجد بها حتى عام ١٨٣٠ وهو العام الذي احتلت فيه فرنسا عاصمة البلاد - ثلاثة عشر جامعاً كبيراً (أو جامع خطبة) ومائة وتسعة مساجد ، واثنتان وثلاثون قبة (أو ضريحاً) ، واثنتا عشرة زاوية ، وبناء على ذلك فإن مجموع المؤسسات الدينية الموجودة في العاصمة إلى غاية سنة الاحتلال يبلغ مائة وستاً^(٤٥) ، وسبعين مؤسسة .

وهكذا الأمر . في مدن قسنطينة ، وهران ، والمدينة ، وبجاية ، وتلمسان ، ومازونة ، وغيرها من الحواضر الجزائرية الأخرى حيث كانت المساجد منتشرة بها انتشاراً كبيراً ، وفي كثير منها تقام حلقات الدرس والتعليم ، ويتصبب الأساتذة والمشايخ للتدريس للطلبة حسب مستوياتهم العلمية .

ب - المصادر :

وتعتبر المدارس التي نشأت بعد الكتاب ، والمسجد ، في تاريخ التربية الإسلامية حيث بدأت في

(٤٢) راجع في معرفة برامج التربية الإسلامية وطرقها في التعليم المراجع التالية :

- أ - دكتور أحمد شلي « تاريخ التربية الإسلامية » ط ٣ - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - سنة ١٩٦٦ - ص ١٠٢ - ١١٢ .
- ب - محمد عطيّة الإبراهيمي « التربية الإسلامية وفلاسفها » ط ٢ - الحلبي - القاهرة - سنة ١٩٦٩ - ص ٧٧ - ٨٤ .
- ج - دكتور محمد أسعد طلس / التربية والتعليم في الإسلام و دار العلم للملايين - بيروت سنة ١٩٥٧ - ص ٥٣ - ٧٠ .
- د - أساء حس فهمي / مبادئ التربية الإسلامية / مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - سنة ١٩٤٧ .
- هـ - محمد عبد الرحيم غنيمة - « تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى » تطوان - المغرب دار الطباعة المغربية - سنة ١٩٥٣ .
- و - خطاب عطيّة علي / التعليم في عصر بني المعمر الفاطمي الأول / دار الفكر العربي - سنة ١٩٤٧ - ص ٩٠ - ١٥١ .
- (٤٣) انظر محمد عبد الله عنان - تاريخ الجامعات الأزهر / ط ٢ - الحلبي - القاهرة - سنة ١٩٥٨ - ص ٢٨٨ - ٢٩٣ .
- (٤٤) راجع محمد عبد الرحيم غنيمة « تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى » المرجع السابق .
- (٤٥) انظر دكتور سعد آف « تاريخ الجزائر القتالي » ج ١ - مرجع سابق - ص ٢٤٦ .

ميلادي) (٤٧) ٣٤٩ زاوية موزعة على مختلف مناطق البلاد ، كما تشير إلى ذلك المصادر الفرنسية .

والمعروف أن الزوايا هي عبارة عن ثلاث مؤسسات مختلفة ، فهي إما دار معدة لسكنى الطلبة ، وإما دار يسكنها الطلبة ويتلقون بها (٤٨) بعض الدروس فهي حينئذ شبيهة بالمدرسة ، وإما هي محل عبادة وذكر لأصحاب الطرق الصوفية ، وكانت الأنواع الثلاثة موجودة بالجزائر في عصر الأمير عبد القادر .

٢ - مرحلة التعليم العالي :

والمرحلة الأخيرة من مراحل التعليم التي كانت قائمة في الجزائر في عدد هام من جوامع البلاد الكبرى ، ومدارسها الهامة ، وزواياها المشهورة في عصر الأمير عبد القادر هي مرحلة التعليم العالي .

وتعتبر هذه المرحلة من أوضح المراحل في نظام التربية الإسلامية ، ومعاهدها حيث إن المرحلتين السابقتين عليها تعتبران مرحلتين متداخلتين في بعضها بعضاً نوعاً « ما » . أما مرحلة التعليم العالي فهي متميزة أكثر ، ومعالمها أوضح ، وأساتذتها أبرز بحكم كونها مرحلة متخصصة تمنح لطلبتها العلوم الدينية ، واللغوية ، وغيرهما من العلوم الأخرى في مستوياتها الراقية والعريقة .

الظهور في العالم الإسلامي مع مطلع القرن الرابع الهجري في خراسان وما وراء (٤٩) النهر ، ثم انتشرت منها إلى مختلف الأقطار الإسلامية ، وقد وصلت إلى الجزائر وأقطار المغرب الإسلامي في تاريخ لم نعرفه حتى الآن - تعتبر المدارس من معاهد التعليم الابتدائي والثانوي التي كانت منتشرة في الجزائر انتشاراً كبيراً في عهد الأمير عبد القادر وما قبله . بحيث قدرت أعداد مدارس قسنطينة عند دخول الاحتلال الفرنسي إليها في عام ١٨٠٧ بست وثمانين مدرسة ابتدائية ، وأن عدد المدارس الثانوية والعالية ، قد بلغت سبع مدارس ، وهكذا الشأن في تلمسان ، والعاصمة ، وبجاية ، وغيرها من الحواضر الجزائرية .

والمدارس مثل المساجد بعضها للتعليم الابتدائي ، وبعضها الآخر للتعليم الثانوي والعالي ، حيث إن مراحل التعليم في هذا الوقت لم تكن كما سبق أن ذكرنا واضحة كل الوضوح بعضها عن بعض . كما أن برامج التعليم كانت متشابهة سواءً في المساجد أو المدارس ما عدا اختلافات بسيطة .

جـ - الزوايا :

وإلى جانب المساجد ، والمدارس ، فإن الزوايا بدورها كانت معاهد للتعليم الثانوي كما هي في نفس الوقت معاهد للتعليم الابتدائي والعالي ، وقد بلغ عددها في مطلع القرن الرابع عشر الهجري (القرن ١٩

(٤٦) لمرة بداية نشأة المدارس في الإسلام يحسن الرجوع إلى المصادر التالية :

أ - ناجي معروف و نشأة المدارس المستقلة في الإسلام - مطبعة الأزهر - بغداد - سنة ١٩٦٦ .

ب - ناجي معروف و مدارس ما قبل النظامية و مطبعة المجمع العلمي العراقي - بغداد - سنة ١٩٧٣ .

ج - دكتور ناجي معروف و علماء النظاميات ومدارس للشرق الإسلامي و مطبعة الإرشاد - بغداد - سنة ١٩٧٣ .

(٤٧) انظر سعد الدين بن شب و النهضة الجزائرية في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري و مجلة كلية الآداب - العدد الأول السنة الأولى - سنة ١٩٦٤ - ص ٣٤ - وانظر أيضاً دكتور يحيى بوعزيز و أوضاع المؤسسات الدينية بالجزائر خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ، مجلة و الثقافة - الجزائر - عدد ٦٣ - مايو - يونيو ١٩٨١ - ص ١٥ - ٢٢ .

(٤٨) سعد الدين بن شب و المرجع السابق - هامش - ص ٣٤ .

« المجلس الأعلى للتعليم العالي بالجزائر »

وقد كان للتعليم العالي بالجزائر في عصر الأمير عبد القادر مجلس أعلى يشرف عليه وينظم شؤونه ، يتكون من السادة : المفتي المالكي ، والمفتي الحنفي ، والقاضي المالكي ، والقاضي الحنفي .

وقد كان هذا المجلس عند دخول الاحتلال الفرنسي للجزائر في عام ١٨٣٠ يتكون من السادة العلماء التالية أسماءهم وهم :

سيدي علي بن محمد المنجلاتي مفتي المالكية ، وسيدي الحاج مصطفى بن علي مفتي الحنفية ، والقاضي المالكي سيدي محمد^(٤٩) ، والقاضي الحنفي سيدي مصطفى .

وقد كان من اختصاصات المجلس الأعلى للتعليم العالي ، تعيين ناظر يشرف على التدريس ، ويقدم للداي في العاصمة ، وللبياي بقسنطينة ، والبياي بوهرا ن ، العلماء المترشحين لكراسي التدريس بالمعاهد العليا للتعليم .

ويعتبر ناظر التدريس بمثابة مدير التعليم العالي في بعض وزارات التربية الحديثة ، كما كان مجلس التعليم العالي يقوم مقام المجلس الأعلى للجامعات في عصرنا الحديث .

معاهد التعليم العالي في الجزائر في عصر الأمير عبد القادر :

كانت هناك مجموعة هامة من المعاهد التي تزاو ل بها الطلبة لتعليمهم العالي في عصر الأمير عبد القادر نذكر من بينها :

الجامع الكبير في العاصمة ، والجامع الكبير ، والجامع الأخضر في قسنطينة ، وبعض مساجد تلمسان ، ومازونة ، ويجاية ، ووهران .

أما المدارس فيمكن الإشارة إلى المدارس التالية :

مدرسة سيدي أيوب بالقرب من الجامع الجديد ، ومدرسة حسن باشا بجسوار جامع كيشاوة بالعاصمة .

ثم المدرسة الكتانية ، ومدرسة سيدي الأخضر بالقرب من مسجد سيدي الكتاني بقسنطينة .

ومدرسة مازونة ، والمدرسة المروانية^(٥٠) ، بعناية ، والمدرسة التاشفينية ببجاية ، والمدرسة الإمامية ، ومدرسة أبي شعيب بتلمسان ، وغيرها من المدارس الأخرى في بقية جهات الوطن .

أما الزوايا التي كانت تجر ي بها دروس في التعليم العالي إلى جانب التعليم الثانوي فيمكن الإشارة إلى الزوايا التالية :

زاوية القشاشية بالعاصمة ، وزاوية ابن الفكون في قسنطينة ، وزاوية مازونة ذات الشهرة الواسعة ، وغيرها من الزوايا الأخرى .

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن الجزائر برغم كثرة مساجدها وجوامعها ، ومدارسها المختلفة ، وزواياها العديدة لم تكن تستوفى عمل مؤسسة خاصة بالتعليم العالي ، مثل جامع الزيتونة في تونس وجامع القرويين بالمغرب ، وجامع الأزهر بالقاهرة .

(٤٩) سعد الدين بن شب / المرجع السابق - ص ٣٤ - ٣٥ .

(٥٠) راجع بحى بوعزيزه أوضاع المؤسسات الدينية بالجزائر خلال القرنين التاسع عشر والعشرين - المرجع السابق - ص ١٢ - وانظر أيضا د. تركي رابع : الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر ، ط ٣ - مرجع سابق - ص ١٢٨ - ١٢٩ .

بلده ، واشتهر في التاريخ قدره ، بعلمه بنوا تأليفهم على أركان التحقيق ، وحسنوها بأسوار التدقيق ، فكانوا في عصرهم نجوم اعتداد ، وأئمة اقتداء ، ولكن طوأم وأضرابهم فلك الانقلاب في مغارب الأول ، فذهبوا ولسان حالهم يقول :

تلك آسارنا تدل علينا
فانظروا بعددنا إلى الآثار
هذه طرائحهم ينادي لسان صدقها ، بأن أهل زمنهم وما أدراك ما هم قد أجمعا على أنهم رجال كان العلم قوتهم ، والعمل الصالح أيقوتهم ، فأنفوا أعمارهم في إرشاد الأمة وتنوير بصائرهم - وخُذ الحق ذكرهم ، فلهجت بذكرهم أقلامه السنة خلقه ، (٥٢)

بيتة الأمير عبد القادر العلمية والتربوية كانت بيتة خنية
بشيراً :

من خلال هذا العرض السريع للبيئة الاجتماعية ، والثقافية ، والتربوية التي نشأ فيها الأمير عبد القادر ، وأثرت في تكوين شخصيته علمياً وتربوياً ، ودينياً ، وعسكرياً ، يتضح لنا أنه قد توفرت له أهم العوامل والظروف التي ساعدت على بناء شخصيته بناءً عاكساً من كافة جوانبها بحيث جعلت منه شخصية فذة في تاريخ الجزائر الحديث ، عسكرياً وسياسياً ، وثقافياً ، وعلمياً .

ويمكن تلخيص أهم تلك العوامل في الأمور التالية :

١ - علم واسع بعلوم الدين ، واللغة والأدب ، والتصوف ، استفاده من دراسته الواسعة العميقة في

كثرة معاهد العلم والتعليم في الجزائر في عصر الأمير
عبد القادر :

والملاحظة الجديرة بالإشارة إليها في خاتمة هذه الدراسة هي أن الجزائر حتى بداية الاحتلال الفرنسي في عام ١٨٣٠ كانت تتوفر على عدد كبير جداً من معاهد التربية والتعليم في مختلف المراحل . وبعد دخول الاحتلال قضى على معظمها . ولذلك كانت معرفة القراءة والكتابة شائعة جداً في أوساط الجزائريين . وكان حفظ القرآن الكريم منتشراً جداً بين أبناء الجزائر حتى إن السلطات الفرنسية بناء على تقارير غابرات جيشها المحتل في الجزائر قدرت بأن عدد الجزائريين الذين كانوا يحسنون القراءة والكتابة عند بداية الاحتلال الفرنسي للجزائر يفوق ما يوجد في الجيش الفرنسي المحتل حيث قدرت الأمية بين أفرادها نسبة ٤٥٪ ، وبناء على ذلك فإن نسبة الأمية بين الجزائريين كانت أقل من ذلك بكثير .

وقد أوجّل لنا الشيخ أبو القاسم الحفناوي في مقدمة كتابه « تعريف الخلف برجال^(٥١) السلف » (ج ١ - ص ١ - ٢ من المقدمة) أنواع العلوم والمعارف التي كانت منتشرة في الجزائر حتى بداية الاحتلال الفرنسي في عام ١٨٣٠ فقال :

« أما بعد فالظاهر أن « القطر الجزائري قد اجتهد قديماً في طلب العلم بجميع أسبابه وأتاه من مسائر أبوابه ، ووقف على معقوله ومنقوله ، فتمكن من أصوله وفصوله ، وكان لعلوم وقته جامعاً ، ولرايته رافعاً ، مثل أخويه المغربين الأقصى والأدنى . فظهر في الأقاليم

(٥١) سعد الدين بن شنب / مرجع سابق - ص ٣٩

(٥٢) طبع كتاب « تعريف الخلف برجال السلف » في جزأين مطبوعة و فواتنة و الشرقية بالجزائر في عام ١٩٠٦ ، ويقع الجزء الأول في ٨٣١ صفحة وقد ترجم فيه لـ ٤٢٥ عالماً وأديباً ، وفقهاً ، وبذلك فهو سجل مهم لرجال العلم والأدب والفكر في الجزائر في عصر الأمير عبد القادر وما قبله .

زاوية عائلته بمسقط رأسه في قرية الفيطنة . وقد كان أستاذه الرئيسي - فيها والده الشيخ محيي الدين ، ثم بقية مشائخ الزاوية ، ثم استكماله في معاهد أخرى بوهران ، ثم بجهوده الذاتية .

٢ - استمداد فطري جيد حياه الله به - قوامه ذكاء قلب ، وصفاء نفس وفصاحة لسان ، وسهوية أدبية وشعرية - وإرادة قوية ، وشجاعة فائقة ، وعزم وإقدام على مخوض الحروب والمعارك بدون خوف ولا وجل ، وقدرة عالية على القيادة والتنظيم ، وموهبة هائلة على كسب الأنصار والمؤيدين .

٣ - بيئة علم وتقوى وزهد ، أثرت في تكوينه النفسي منذ نشأته الأولى سواء داخل أسرته وهي أسرة شريفة تنتمي إلى البيت النبوي ، أو في البيئة الاجتماعية التي كان يحثك بها منذ الصغر ، وهي أيضاً بيئة دين وعبادة وتصفو وزهد وتقشف .

٤ - تجارب إنسانية واسعة استفادها من رحلته الطويلة مع والده إلى بيت الله الحرام في مكة المكرمة حيث زار عدداً من البلاد العربية ، واجتمع إلى قادتها ، وعلمائها ، ورجال الفكر والأدب بها ، حيث استمرت

تلك المرحلة مدة سنتين أدى خلالها فريضة الحج مرتين متواليتين قبل أن يعود إلى الجزائر في عام ١٢٨٢ هـ .

٥ - إيمان قوي بالله ، وغيرة متأججة على الدين والوطن ، ومحاس فائق على حب الجهاد في سبيل الله دفاعاً عن حرمة الوطن ، مكنه من قيادة المفاوضات الجزائرية ضد الاحتلال الفرنسي لبلاده في الفترة من عام ١٨٣٢ حتى عام ١٨٤٧ .

وباختصار وتركيز فإن الأمير عبد القادر كان نتاج مرحلة هامة من تاريخ الجزائر بكل ما تشتمل عليه من علم وثقافة وتربية ودين وحروب استطاع بما رزقه الله من مواهب متعددة أن يستوعبها في أهم مظاهرها ، ثم تتمثل في شخصيته الحصبة الثرية ، بما فيها من إيجابيات وسلبيات . وبذلك فهو في رأي المتأضع - يمثل عصره أصدق تمثيل في علومه ، وثقافته ، وتياراته الدينية والفلسفية ، وفي فروسيته ، وروح النجدة والشهامة فيه ، وحتى في مؤلفاته التي تركها لنا من ورائه فهي تمثل عصره في أسلوب التأليف . والنقل والانتقاس ، والاتجاه إلى الدراسات الدينية خصوصاً التصوف .

فأثر الوراثة الجيدة من جهة ، وأثر البيئة الاجتماعية من جهة أخرى واضحيان تمام الموضوع في تكوين شخصية الأمير عبد القادر الحصبة الثرية .



القضايا الثقافية بين الجزائر وفرنسا كثيرة ، ومنها ، بدون شك ، قضية الدين واللغة . وقد يعتقد البعض أن هذه القضية وليدة النهضة السياسية أو الحركة الإصلاحية أوحى وليدة الاستقلال . والواقع أنها (أى قضية الدين واللغة) قديمة قدم الاستعمار في بلادنا ، فهي تعود الى أوائل سنوات الاحتلال . وإذا كان الاصطدام السياسي والعسكري قد أخذ حظه خلال العشرة الأولى للاحتلال وكان واضحا للعيان ، فإن الاصطدام الثقافي (الدين واللغة) قد أخذ شكلا رسميا واضحا منذ ١٨٤٣ ، حين وقف المفتي المالكي مصطفى بن الكبايطي ، مؤيدا من أهل البلاد ، ضد قراراتين رسميتين فرنسيين : الأول - ضم الأوقاف الإسلامية الى أملاك الدولة ، والثاني إدخال اللغة الفرنسية في المدارس القرآنية . وإذا كان الطغيان الاستعماري قد تغلب في النهاية فحكم بالنفي على المفتي المذكور وضم الأوقاف (الأحباس) الى أملاك الدولة ، وفرض لغته على الجزائريين (ولكن في غير المدارس القرآنية) ، فإن موقف المفتي والأهالي عندئذ بقى رمزا للتحدي الوطني ورغبة شعبية لم تبرزها من جديد الا نصوص الحركة الوطنية ومواثيق الثورة .

قضية ثقافية بين الجزائر وفرنسا

سنة ١٨٤٣

موقف المفتي الكبايطي من الأوقاف
واللغة

أبو القاسم سعد الله

وفي هذه المقالة نود أن نلقى الضوء على هذه القضية من خلال النصوص التاريخية التي عثرنا عليها في المدة الأخيرة . وكل من آلم بتاريخ الجزائر يعرف أن فرنسا عازمت ، منذ ١٨٤١ ، على بسط نفوذها على الجزائر بالقوة ، بل بجميع الوسائل الشرعية وغير الشرعية ، بعد أن أضعفها ، حتى الى ذلك الحين ، المقاومة الوطنية ، وفي مقدمتها مقاومة الأمير عبد القادر . ولتحقيق ذلك الهدف أرسلت فرنسا الجنرال بيجو سنة ١٨٤١ الذي اصطحب معه جيشا جزارا ومعدات متفوقة ، وتبنى سياسة « الأرض المحروقة » التي لا تبقى

ولكن الجزائريين قاوموا هذا القرار الجائر ، وكانت مقاومتهم تمثل أول اصطدام ثقافي (ديني ولغوي) بينهم وبين الفرنسيين . وكانت هذه المقاومة تعتمد على ركيزتين : الأولى ، أن القرار كان ضد مبادئ الدين الاسلامي ، الذي يجعل حرمة خاصة للوقف ، والثانية ، أن القرار كان يشكل انتهاكا لاتفاقية الجزائر سنة ١٨٣٠ التي التزم فيها الفرنسيون بعدم المس بمقدسات الدين الاسلامي ، ولا شك أن القرار كان يمس أيضا باستقلال العلماء ورجال الدين وبحرية آرائهم .

ولكن بيجو لم يتوقف عند ضم الأوقاف الى املاك الدولة ، بل تجاوزه الى محاولة فرض اللغة الفرنسية على الصبيان المسلمين في الكتاتيب (المدارس القرآنية) ، بحيث يأتي أحد المعلمين الفرنسيين الى الكتاب (المدرسة) ، ويعلم اللغة الفرنسية والرياضيات للصبيان مدة ساعة . وكما وقف الجزائريون ضد القرار الأول للأسباب المذكورة ، وقضوا أيضا ضد القرار الثاني . فقد رأوا في هذا مسا بمقدساتهم الدينية ، لأن أغلب الكتاتيب متصلة بالمساجد ، ومسا بشخصيتهم الوطنية ، لأن اللغة العربية هي اللغة الوحيدة في نظرهم التي يجب ان يتعلم بها الصبي القرآن الكريم في هذه المرحلة ، ولا تزاحم فيها أية لغة أخرى . كما فسروا تعليم أحد الفرنسيين لأولادهم الرياضيات بأنه وسيلة لتحريف شخصية الأطفال ، وتوجيه التعليم نحو حضارة الغالب التي يرفضونها . وهكذا وقع التصادم حول قرار تعليم اللغة والرياضيات الفرنسية في المدارس القرآنية مثل ما وقع التصادم حول ضم الأوقاف الاسلامية الى املاك الدولة الفرنسية .

وقد كان رمز هذه المقاومة والمتحدث باسم الجزائريين في هذه القضية الثقافية الهامة هو مصطفى بن

ولا نلزم للعلماء يمكن أن يأكل منه أو يحتسى به . وهكذا أخذ جيشه بطارد قوات الأسر ، وفي أثناء ذلك كان يحرق المحاصيل ، وينتف مطامر الزرع ، ويشترع الربح في الأهالي فيأسر ويقتل وينفي بدون الرجوع الى قانون عرقى أو دول . كما كان يجمع الناس في مخششات وتجمعات يجعلها تحت وصاية جيشه ويعزلها عن الثوار وعن بعضها البعض حتى لا تعود خطرا عليه .

هذا بالنسبة لاهل الريف حيث كانت المقاومة مشتملة . أما في المدن فقد سلك بيجو سياسة تجعل كل شيء تحت الرقابة الفرنسية ولقائسة الاستعمار الاقتصادي والاستيطاني . وفي هذا الصدد نعلم الإدارة تنظيميا جديدا يجعل « الشؤون العربية » كلها تحت أنظاره ، وأراد أن يوفر خزانة الدولة الفرنسية (التي اقتطعت نصيبا كبيرا لجهود الحرب الدائرة) رصيدا جديدا تعوض به ما تقدمه للجيش ، وكانت ميزانية الأوقاف الاسلامية ، ولا سيما أوقاف مكة والمدينة ، كبيرة يسيل لها لعاب الطامعين ، فأمر بيجو بقرار صادر في ٢٣ مارس سنة ١٨٤٣ ، بضم هذه الأوقاف الى إدارة الدومين لكي تكون تحت سيطرة موظف فرنسي سام . ولم يكن الهدف من ضم الأوقاف ماديا فقط ، بل كان أيضا سياسيا ، ذلك أن تطاعا كبيرا من العلماء ورجال الدين والمتقنين كانوا يعيشون من الأوقاف بعيدين عن أعين السلطة في تفكيرهم وتصوراتهم للحياة ، وبعبارة أخرى فقد كانت مؤسسات الأوقاف خلايا سياسية وثقافية ودينية ، وقلاعا تضم أصحاب الرأي المعادى للفرنسيين . فكان قرار بيجو بضم الأوقاف الى املاك الدولة يخدم هدفين معا : اقتصادي - وهو الزيادة في رصيد الميزانية الفرنسية ، وسياسي - وهو السيطرة على أصحاب الرأي المضاد للوجود الفرنسي .

الحامة . ان النصوص التي تجمعت لدينا الآن تساعدنا على فهم حياته أوضح مما كتبناه عنه سابقا^(١) . تعود عائلة ابن الكبايطي الى اصول أندلسية . ولعلها كانت عائلة غنية جاءت بثروتها من الأندلس^(٢) . فقد كان الكبايطي يملك دارا بمدينة الجزائر تسمى « دار الكبايطي » ، ولكنها خربت بعد الاحتلال^(٣) . ولد مصطفى بن محمد بن عبد الرحمن المشهور بابن الكبايطي ، في مدينة الجزائر في شهر شوال من سنة ١١٨٩ هجرية . وقد نشأ بهذه المدينة في وقت كانت تشهد فيه تكالب الدول الأوروبية على تجارتها وموانئها . ولكنها من الناحية الثقافية كانت تظل علماء بارزين من أمثال أحمد بن عمار ، ومحمد بن الشاهد ، وكان في أطراف القطر أسماه لامعة من أمثال أبي راس الناصر في الغرب وأحمد العباسي في الشرق . وكانت حلقات الدرس في الجامع الكبير والجامع الجديد وجامع سفير وجامع سيدي رمضان هي التي يقصدها الطلاب بعد أن ينهلوا من الزوايا ومن المدارس القرآنية .

ومن أشهر شيوخ مصطفى بن الكبايطي بمدينة الجزائر نذكر علي بن عبد القادر المعروف بابن الأمين ، الذي تولى فتوى المالكية مدة طويلة بالمدينة المذكورة والذي كان قد حصل على ثقافة واسعة بالأزهر الشريف ، وتلمذ هناك على شيوخ مصرين ومشاركة ، وأدى فريضة الحج ، ومهم بالجزائر علي المناجلا ،

الكبايطي ، مفتي المالكية عندئذ . فهو الذي كان الواسطة بين الفرنسيين والأهالي ، اذ كان الفرنسيون يبلغونه بأوامرهم وهو يبلغها للأهالي ثم يقوم هو بتبليغ رأى الأهالي الى الفرنسيين مع ابداء رأيه طبعاً أمام هؤلاء وأولئك . ورأيه هو ليس رأياً بسيطاً ، ولكنه رأى يمثل وجهة نظر الدين في جميع القضايا المعروضة . فما رآه متماشياً مع التعاليم الدينية قبله وحاول اقناع غيره بقبوله ، وما رآه مخالفاً للتعاليم الدينية رفضه وحاول اقناع غيره برفضه . ولكن ليس كل الناس كانوا يرضون أو يرضخون لقبوله أو رفضه . ومن هنا بدأ التصادم بين الطرفين . وبالنسبة لقضيتنا فإن المفتي الكبايطي كان غير مقتنع بالقرار الفرنسي في الحالتين ، ولذلك عارضه أشد المعارضة على أسس دينية ووطنية ، ورأى فيه جوراً وتعدياً على حرمة الدين ورجاله (الأوقاف) ، وعلى لغة القرآن والكرامة الثقافية (التعليم الفرنسي) . ولكن ما دامت المسألة عندئذ كانت مسألة قوة وجبروت وتعسف ، فإن الفرنسيين حكموا بعزل المفتي الكبايطي وسجنه ثم نفوه من الجزائر . ثم خلا لهم الجو بعده فتصرفوا كيف شاءوا .



فلنتبع إذن بشيء من التفصيل حياة المفتي الكبايطي ومن خلالنا نلقى الضوء على هذه القضية الثقافية

(١) انظر مقالنا عنه (قضية في رثاء المفتي الكبايطي) ، الثقافة ، عدد 44 سنة 1978 .
 (٢) أقدم إشارة إلى أسرة الكبايطي وجدناها في وثيقة تحدثت عن أن سليمان الكبايطي قد ولاه خضر باشا أوقاف الجامع الذي بناه أواخر القرن العاشر (16م) . والمعروف أن خضر باشا تولى الحكم في الجزائر عدة مرات : أولاً سنة 997 ، وأنها سنة 1013 . انظر (رحلة ابن حادوش) وهي بحقيقنا نشرت سنة 1983 ، ص 229 . وتذكر بعض المصادر أن أسرة الكبايطي كانت من غرناطة وعلمت إلى الجزائر بيرة طائلة . انظر بول أوبل (المصوغات الجزائرية والتوسية) ، ص 350 — 351 . وكان للأندلسيين بالجزائر جمعية خاصة بهم تسمى مغفرائهم تأسست سنة 1033 (1623) ، انظر ميفوكس (المجلة الأفريقية) ، 1868 ، ص 279 .
 (٣) أقدم إشارة إلى هذه الدار كانت سنة 1185 ، وكانت تسمى (دار أولاد الكبايطي) ، انظر الأرشيف الوطني الفرنسي (168) — 228M1 . انظر كذلك بول أوبل لشار اليه .

تشير أقدم وثيقة لدينا إلى أن الكبايطي كان متوليا للتدريس في الجامع الأعظم (الكبير) سنة ١٢٤٠ . ويبدو أنه كان قد مارس التدريس قبل ذلك أيضا ، ابتداء من سنة ١٢٢٧ ، سنة تخرجه ، ولكن ليس في الجامع الكبير بل في مساجد أخرى أصغر منه ، كما جرت العادة . ويذكر مترجموه أنه كان يدرس لتلاميذه العلوم الآتية : الفقه والحديث والنحو والمنطق وبعض المتون ، وبعبارة أخرى فقد كان يجمع بين تدريس العلوم العقلية (النحو والمنطق) والنقلية (الحديث والفقه) . وقد اشتهر ، كما سنرى ، بين معاصريه برواية حديث الصحاح ، ولا سيما البخاري . وقد تخرج عليه تلاميذ كثيرون ما دام قد أفنى عمره كله تقريبا في التدريس ، سواء في الجزائر أو في الاسكندرية . ونذكر من تلاميذه الجزائريين حميدة العمالي المتوفى سنة ١٢٧٣ بعد توليه فتوى المالكية بالجزائر ، وله إجازة منه . ومصطفى الحرار ، وعبدالرحمن الامام (ت ١٢٩٢) الذي حضر الكبايطي درس ختمه لعقيدة السنوسى ونوّه به^(٤) . أما في الاسكندرية فيقول مترجمه وتلميذه عبد الحميد بك بأن أغلب علماء الاسكندرية رؤوا عنه صحيح البخاري ومسلم . ومن تلاميذه المغاربة أحمد بن السطالاب ابن سودة المرسى الذي أخذ عنه العلم بالاسكندرية وإجازته^(٥) ، ولا شك أن هناك آخرين .

وتبدأ حياة الكبايطي في الوظائف الادارية منذ سنة ١٢٤٣ هجرية . ففى هذه السنة تولى القضاء على المذهب المالكي بتعيين من الداي حسين باشا ، آخر دايات الجزائر . ولم يكن هذا المنصب سهلا ، ولا سيما

الذى تولى أيضا فتوى المالكية بمدينة الجزائر ، وكان من عائلة قدمت للبلاد عليهم وشعراء عرفهم العهد العثمانى أمثال : عمر المانجلاني وأحمد المانجلاني . وقد رثى الكبايطي شيخه علي المانجلاني بشعر سنذكره في آخر هذا البحث . كما درس الكبايطي على محمد بن موسى الذى تولى أيضا الفتوى المالكية بالجزائر ، وعلي محمد المعروف بأخو السفار ، في الجزائر أيضا . وكان محمد أخو السفار هذا من العلماء المعتندين بأنفسهم والمتمسكين بالدين حتى انه رفض القضاء حين عرض عليه ، وقال حين هدد بغضب الباشا عنه « غضبه أهون علي من غضب الله » .

ونجد في ترجمة الكبايطي أنه تلمذ أيضا على محمد الزرواري الفاسى الذى كان يدرس في جامع القرويين . فالظاهر أن الكبايطي قصد أيضا فاس للتعلم لأننا لا نعرف أن الزرواري قد جاء الجزائر أو درس بها . ولعل الكبايطي قد أخذ العلم أيضا على أحمد ابن عمار ، ولا سيما الحديث الشريف . ومهما كان الأمر فالظاهر أن الكبايطي انتهى من تعليمه حوالي سنة ١٢٢٧ بعد أن حصل من شيوخه على علوم « المعقول والمنقول » كما يقول بعض مترجميه ، وأخذ الكبايطي بعد ذلك يستعد لبث العلم هو أيضا . وقبل أن تتركه تلميذا وطالبا نذكر أنه تلمذ أيضا ، وهو بالاسكندرية ، علي الشيخ محمد الرضوى البخاري^(٤) الذى جاب المشرق والمغرب وزار الجزائر ، ولكن بعد نفى الكبايطي منها . ونحن نعرف أن الرضوى قد أجاز الكبايطي في المصاحفة والسبحة وغيرهما من الأمور الصوفية المشهورة عند علماء الوقت .

(٤) عن حياة محمد الرضوى ورحلته إلى الجزائر والمغرب ، انظر (تاريخ عبدالحميد بك) مخطوط . وكان عبدالحميد بك من تلاميذ مصطفى الكبايطي في الاسكندرية ، وقد يوه بنبيه وترجم له في كتابه المذكور . ولعل ما جاء به من أخبار عن الكبايطي في الجزائر قد أملاها عليه الشيخ الكبايطي نفسه .

(٥) عن تلاميذ الكبايطي في الجزائر انظر الحفناوي (تعريف الحلق) 548, 538, 123/2 .

(٦) انظر عبدالرحمن بن زيدان (إتحاف أعلام الناس) 461/1 .

بأنفسهم لو أرادوا ، ولكنهم لم يشاءوا أن يجعلوا ذلك سابقة للقضاة فيقبلون الوظيفة ويستقون منه متى شاءوا ، كما أنهم بدون شك أرادوا توريث الكابيطي أكثر فأكثر معهم واختيار نوابه نحوهم . ولذلك قبلوا الشخص الذي اقترحه عليهم ، وهو الشيخ عبدالعزيز (كذا) الذي كان أحد علماء الوقت بالجزائر ، بينما ولوا الكابيطي نفسه منصبا أعلى وهو منصب الفتوى . واذن فان الكابيطي بقي في هذا المنصب من حوالي ١٢٤٧ الى عزله منه ونفيه من الجزائر سنة ١٢٥٩ . فكيف كانت علاقته مع الفرنسيين أثناء هذه الفترة المرحجة من الاحتلال ؟ وكيف استطاع أن يجمع بين روح الشريعة الاسلامية و الولاء للسلطات الفرنسية ؟

يمكن أن نقسم الفترة التي بقيها الكابيطي مفتيا الى مرحلتين : الأولى من ١٨٣١ الى ١٨٤١ ، والثانية من ١٨٤١ الى ١٨٤٣ . ففي المرحلة الأولى كان المفتي الكابيطي يمارس سلطته على الشؤون الدينية بما في ذلك الأوقاف والمساجد والأضرحة والتعليم وموظفي هذه المؤسسات على اختلاف مستوياتهم . وكان على صلة بادارة المكتب العربي^(٧) في الشؤون الأعلى يتراسل معها في كل ما يتعلق بمهمته . وكان لا يقبل هو من مقترحاتها وتدخلاتها الا ما لا يمس القيم المتوارثة وتعاليم الشريعة ومصالح المسلمين . وكان الفرنسيون في هذه المرحلة لم يتدوا بعد الى أهمية الأوقاف المالية ولا دورها السياسي والديني كما لم تكن لهم سياسة تعليمية واضحة نحو الأهالي . فقد مضت المشريعة الأولى للاحتلال فيها سمي بسياسة التردد وفي الرد على المقاومة السيامية

في تلك السنوات التي بدأ فيها حصار فرنسا للجزائر تمهيدا للاحتلال^(٨) . وقد استمر الكابيطي في منصب القضاء خلال السنة الأولى من الاحتلال ايضا (أي سنة ١٢٤٦) . واذن فقد شهد ، كقاض ، هذا التحول الإداري الخطير ، وكانت الأوامر تصدر له من جهة اسلامية ، فها هي الآن تصدر له من جهة فرنسية محتلة . وقد كثرت الدعاوى والقضايا المعقدة خلال سنة الاحتلال الأولى ، وكثر فيها الظلم والتعسف ولم يعد للقاضي الا شكل رمزي . وغادر عدد من رجال العلم والدين مدينة الجزائر اثر الاحتلال هروبا بدينهم ظنا منهم أن الموقف سينجلي لصالحهم بعد وقت قصير . وحكمت السلطات الفرنسية خلال السنة الأولى ايضا بالنفي على المفتي الحنفى ، محمد بن العنابي ، الذي سينزل الكابيطي عنده بالاسكندرية بعد أن يدور القدر دوره ويحكم الفرنسيون عليه هو أيضا بالنفي ، كما سترى .

بعد سنة اذن في القضاء تحت الحكم الفرنسي طلب ابن الكابيطي اعفاه منه . ويبدو أن طلب الاعفاه منه كان للأسباب التي ذكرناها ، وهي صعوبة الجمع بين مبادئ القضاء الاسلامي والاسلوب الإداري التعسفي الذي جاء به الفرنسيون . فقد كانوا يريدون من القضاة أن يكونوا أدوات لهم على تنفيذ رغبتهم الاستعمارية ولو كانت ضد دين القضاة وضمائرهم . ولم يكن الكابيطي من هؤلاء فاستعفى . غير أن الفرنسيين رفضوا طلبه وأجبروه على البقاء في وظيفته الا اذا وجد لهم بديلا عنه . ولم يكن الفرنسيون عاجزين عن إيجاد هذا البديل

(٧) يذكر السيد بول أوديل المشار اليه ، أن الكابيطي تولى أيضا منصب و الأمور الخارجية و في حكومة حسين باشا ، وأنه شارك في معركة سيدي فرج ضد الفرنسيين ثم انضم إليهم . ونحن نشك في هذه الأخبار لأن الشؤون الخارجية كان لا يتولاها المغرب ، ولم نجر المعادة أن القضاة ينفذوا المماراة ، والصحيح أن الفرنسيين وجدوا الكابيطي في وظيفة القضاء فأبقوه فيها حوالي سنة ، كما جاء في ترجمته في (تاريخ عبدالحديد بك) ، انظر ما سيأتي .

(٨) (المكتب العربي) مؤسسة فرنسية كانت تقوم بدور البلدية اليوم كما كانت لها سلطات قضائية وكان على رأسها عقيد له معاونون وزجاجة وشواش الخ وكانت (المكاتب العربية) منتشرة في كامل القطر الجزائري ودام العمل بها الى حوالي سنة ١٨٧٠ .

نزول غير محتملة وكانت أنظار الفرنسيين قد أخذت تنوجه نحوها ، بينما زارها الأمير عبد القادر زيارته الثانية لتجنيدتها الى جانبه . وأما في الشرق فإن مقاومة الحاج أحمد وإن انتهت رسمياً بسقوط قسنطينة سنة ١٨٣٧ إلا أنه كان ما يزال طليقاً في مناطق الأوراس وكان وجوده هناك يثير الرعب في قلوب الفرنسيين . ومن جهة أخرى فإن الباب العالي كان ما يزال لم يعترف بالسيادة الفرنسية على الجزائر ، وكان حمدان خوجة وإضرابه من المطرودين الجزائريين يقومون بنشاطهم من أجل استعادة الحكم الاسلامي في الجزائر . فلماذا لا يكون المفتي الكبايطي جزءاً من هذه الصورة الكبيرة للمقاومة الوطنية ؟ ألم يختلف مع قدور بن رويلة^(١٠) ، كاتب الأمير عبد القادر ، في الهجرة من الجزائر عندما رأى ابن رويلة (على لسان الأمير طيحا) أن الواجب على المسلمين الجزائريين الهجرة من الجزائر بعد أن تغلب عليها الكافر الفرنسي ، بينما أفتى الكبايطي بوجوب البقاء مع ذلك ؟

ومهما كان الأمر ، فإن الأزمة بين المفتي الكبايطي والفرنسيين تقعجرت على جبهتين ، جهة دينية (الأوقاف) وجهة علمية (اللغة) . ولنعالجها الواحدة بعد الأخرى .

أ - الجبهة الدينية : لقد بدأ تدخل الفرنسيين في الشؤون الدينية الاسلامية منذ ١٨٣٠ حين أصدر

(لجنة المغاربة) والعسكرية بشقيها الرسمي (خصوصاً الحاج أحمد باي قسنطينة) والشعبي (كثيرة ، وأهمها مقاومة الأمير عبد القادر) . ونحن وإن كنا لا نملك وثائق عن دور المفتي الكبايطي في هذه الأحداث فالذي لا شك فيه أنه لم يكن بعيداً عنها ، وإن كان غير ممثل رئيسي فيها^(١١) . ونذكر تقارير الفرنسيين عنه أن مقاومته لهم وعداؤه نحوهم كان قدماً وأخذ شكل تآزم حاد في المرحلة الثانية فقط .

وتبدأ المرحلة الثانية بتولي الجنرال بيجو الولاية العامة في الجزائر ، وافتتاحه عهداً جديداً للسياسة الفرنسية شعاره قطع دابر المقاومة ضد الوجود الفرنسي وتثبيت قواعد السيادة الفرنسية في الجزائر مهما كان الثمن والوسائل . وقد شملت هذه السياسة السيطرة على الشؤون الدينية الاسلامية بالاستيلاء على مصادرها المالي الرئيسية وهو الأوقاف ، وبذلك تمتد السيطرة أيضاً الى جميع المستفيدين منها والعاملين باسمها ، ولا سيما رجال الدين والعلماء والقضاة والمفتون والمعلمون والمؤسسات التابعة لهم . وهذا الموقف من الأوقاف هو الذي فجر الوضع وكشف عن نوايا الطرفين . وقبل أن نذكر ذلك بالتفصيل نشير الى أن تطور الأحداث الوطنية شجع المفتي الكبايطي على موقفه . فالجزائر سنة ١٨٤٢ - ١٨٤٣ كانت في غليان كبير ، فكانت المقاومة في الغرب والوسط على أشدها ، وكانت بلاد القبائل (زواوة) ما

(٩) ظهر الكبايطي سنة ١٨٣٣ أمام اللجنة الايريقية التي أرسلتها الحكومة الفرنسية إلى الجزائر للتحقيق . وقد أقر تراه ولا سيما بخصوص الأحوال الشخصية والنفقة . انظر كتابا (عناصرات في تاريخ الجزائر الحديث) ط 3 ، ص 102 .

(١٠) رسالة قدور بن رويلة إلى علماء الجزائر (سنة ١1843) توجد بخطوطه في المكتبة الوطنية بالجزائر ، رقم 2083 ، وقد أثنى فيها باللائمة على المفتي الكبايطي . انظر أيضاً (حكم الهجرة من حلال ثلاث رسائل جزائرية) تحقيق محمد بن عبد الكريم ، الجزائر ، 1981 . فقد رأى بعض العلماء أن الجزائر بعد استيلاء الفرنسيين (الكفار) عليها أصبحت « دار كفر » تجب الهجرة منها . بهذا رأى أحمدود ومهم الكبايطي (أن الجزائر ما تزال ، ورغم ذلك ، « دار اسلام » ومن ثم لا تجب منها الهجرة . وكان لكل فريق حجه التاريخية والدينية . انظر كذلك فتوى أحمد البشيرسي (أسس المنابر) التي نشرها حسين مزبس في (صحيفة المعهد المصري للدراسات الاسلامية) ج 5 ، ص 129 — 191 مع تحليل وبقد ودراة .

ويبدو أن الفرنسيين كانوا يخشون عواقب هذه العملية ، ولذلك كانوا يتقدمون نحوها بحذر وبالتدرج . وقد اختلفوا للمفتي طرقاتاً جعلته يظهر في موقف العصيان والتنرد ، وذلك خاف من كان إلى جانبهم ، وطمع في منصبه ضعاف النفوس ، ودمس له الفرنسيون من يتجسس عليه وينقل إليهم أخباره وآراءه . وقد صدر إعلان (منشور) من مطبعة الحكومة بالجزائر يعلن للناس أن المفتي قد عصى أمر وزير الحربية ، وهو الأمر الذي لم يكن إلا في منفعة المسلمين^(١٥) . ويقول السيد أوميرا إن بيجو قد أصدر بعد نفي المفتي ، إجراء سياسياً جاء فيه : أن الأملاك التابعة للجامع الكبير ، وكل الموظفين التابعين له ، هم تحت سلطة (الدومين) ، وأن كل المدخولات والمصاريف التابعة لهذه المؤسسة أصبحت ملحقة بالميزانية الاستعمارية ، وأن كل المصاريف المتعلقة بموظفي الجامع ، والصيانة ، والشؤون الدينية ، وكذلك كل المساعدات والصدقات التي تقوم بها هذه المؤسسة ستصبح من اختصاص الإدارة . ويرى أوميرا أن أوقاف الجامع الكبير كانت المؤسسة الوحيدة التي ضمت إلى (الدومين) قبل سنة ١٨٤٨^(١٦) .

ويثبت مترجم المفتي الكبايطي أن سبب نفيه من الجزائر يعود إلى أنه « كان يعظم أمر المسلمين ويخالف ما

كلوزيل بعض الإجراءات في ذلك . ولكن عهد كلوزيل لم يطل (سنة واحدة) ولم يحسم من جاء بعده في الموضوع إلى أن جاء بيجو ، كما أسلفنا^(١٧) .

ويقول السيد أوميرا Aumerat أن قرار بيجو بضم مؤسسات الوقف إلى أملاك الدولة صدر في ٢٣ مارس سنة ١٨٤٣ ، وأن الكبايطي عارضه عندئذ^(١٨) . والظاهر أن التحضير لهذا الضم قد بدأ منذ مجيء بيجو وأن الاتصالات مع المفتي بشأن هذا الموضوع قديمة وأن رأيه معروف من قبل السلطات الفرنسية ، وأن إصدار القرار في مارس ١٨٤٣ ، إنما هو نوع من التحدي لإرادة المفتي وإرادة من يمثلهم (الأهالي) ، حتى تثبت عنه تهمة المقاومة للوجود الفرنسي وتصبح القضية سياسية بكل وضوح . ويقول السيد ديفوكس Devoux أن الكبايطي كان « متنبهاً بالمقاومة المكشوفة لأوامر الحكومة »^(١٩) . ويضيف أن الإدارة الفرنسية بالجزائر اغتنمت هذه الفرصة وأخضعت الأوقاف والموظفين بالجامع الكبير إلى التنظيمات العامة (الفرنسية) ، وكان ذلك بقرار صدر في ٤ يونيو (جوان) ١٨٤٣ . وفي مكان آخر يذكر نفس المصدر أن الحكومة الفرنسية استولت على أرشيف الجامع الكبير (أي إدارة المفتي الكبايطي) وعزلت وطردت المفتي المالك الذي كان فيه^(٢٠) .

(١٥) يشير أوميرا أن المفتي الكبايطي كتب مذكرة سريعة عن الأوقاف وجهها إلى القائد العام الفرنسي بالجزائر . ولكنه لم يذكر تاريخها ولا اسم القائد . ويقول أوميرا إن المذكرة موجودة بالأرشيف الوطني الفرنسي رقم 80/1672 . انظر مقالته (الحالة العقلية والمعنوية في الجزائر سنة 1830) في R.H.M.C. (1954) ، ص 199 ، هامش 1 .

(١٦) انظر المجلة الأفريقية ، 1899 ، ص 189 .

(١٧) المجلة الأفريقية ، 1866 ، ص 381 .

(١٨) المجلة الأفريقية ، 1863 ، ص 104 .

(١٩) صورا هذا المنشور من أرشيف إيكس رقم 1H 1 .

(٢٠) أوميرا ، المحلة الأفريقية ، 1899 ، ص 139 . والمعروف أن قرار ضم بقية الأوقاف صدوره سنة 1848 في عهد الجنرال شارون . انظر أيضا ديفوكس ،

المجلة الأفريقية ، 1863 ، ص 381 — 187 .

ويعارفها ، بينما ازدهر الاقتصاد الاستعماري وسيطرت الإدارة على مصائر رجال الدين بعد الاستيلاء على الأوقاف . ومن جهة أخرى فإن موقف المفتي الكبايطي من الأوقاف يعود إلى بداية الاحتلال بينما موقفه من اللغة الفرنسية يعود إلى أواخر سنة ١٨٤٢ فقط .

وعلى أية حال ، فإن مترجم المفتي الكبايطي يقول (وربما كان قوله من إملاء الكبايطي نفسه ، كما أشرنا) : إن الفرنسيين أمروه أن ينسبوا على مؤيدي (يسميهم فقهاء) المدارس القرآنية الأهلية بأن يرسلوا أولادهم إلى المدارس الفرنسية ليتعلموا لغة الفرنسيين هناك والرياضيات . فصار المفتي الكبايطي يعدد الفرنسيين في ذلك ويخلف وعده معهم « خوفاً على أذهان الأطفال من الرياضيات وخروجهم عن الإسلام » . ولما علم الفرنسيون منه الماطلة وأبعثه هو الحيلة في التخلص من هذا المشكل ، « رضي بقضاء الله » واستدعى الناس في مشهد عام وعرض عليهم الموضوع فلم يقبلوه وقالوا له : « نحن رعاياهم في الماش لا في الديانة » . وعاد المفتي الكبايطي إلى الفرنسيين وأخبرهم بنتيجة الاجتماع فقالوا له : إن هدفنا هو تعليم الأطفال اللغة الفرنسية وليس الديانة المسيحية وفي هذه الحالة يمكن لمعلمي اللغة الفرنسية أن يتوجهوا إلى المدارس القرآنية لتعليم الأطفال المسلمين حصصاً معلومة كل يوم . وأخير الكبايطي مؤيد الصبيان برأي الفرنسيين فرفضوا ، ولكنهم لم يكونوا يملكون حولاً ولا قوة في ذلك ، فسألوا المفتي أن يقترح عليهم حيلة فأشار عليهم بأن يسمحوا للمعلمين (الفرنسيين) بالجمي . إلى الكتابات وعندما يحضرون بأمرهم الأولاد بالمغادرة دون

يأمره به الفرنسيون مما هو مخالف للشرع » (١٧) . أما السلطات الفرنسية فقد فسرت هذا الموقف بأنه تمرد وعصيان ومقاومة وعداً لها . فالقرار الذي رفعه رئيس مكتب الولاية العامة إلى وزير الحرية يؤكد ذلك بقوله إن المفتي الكبايطي « كان يواجه بأذن صباه كل الإجراءات التي اتخذها الحاكم العام ومساعدوه ، وكان يعارض والإصلاحات » التي كانت لها صلة به ، وكذلك معارضته في إدارة الشؤون الدينية (الأوقاف) (١٨) . ولذلك اقترح التقرير على الوزير « تأنيب » الكبايطي بعزله ثم طرده من الجزائر خوفاً من شغبه وإثارة المسلمين .

ب - الجبهة العلمية (اللغة) : والظاهر أن الفرنسيين قد اختلفوا هذه القضية لتغطية نواياهم حول القضية الأولى (الأوقاف) ، ذلك أن الجزائريين لم يعترضوا في الماضي على تعليم أبنائهم اللغة الفرنسية في مدارسها . ولكن اعتراضهم كان منصباً على تعليمها أولاً - في المدارس القرآنية الملحقه عادة بالمساجد ، وثانياً - تعليمها على يد معلم فرنسي بالذات ، كما أوصى بذلك المفتي أرتر Artaud . ذلك أن اختلاق هذه القضية هو الذي أدى إلى رفض المفتي الكبايطي وجماعة المعلمين والأهالي لتعليمات وزير الحرية والتي كانت القشة التي حطمت ظهر البعير ، كما يقولون . ونحن نرجع (الاختلاق) لأن غرض الفرنسيين الأساسي هو ضم الأوقاف لما لها من أهمية سياسية ودينية ومالية أكثر من اهتمامهم بتعليم أطفال المسلمين اللغة الفرنسية . والدليل على ذلك أن هؤلاء الأطفال بقوا حتى بعد نفي المفتي الكبايطي على جهلهم بهذه اللغة

(١٧) تاريخ عبدالحمد بك ، غرط .

(١٨) تقرير مرفوع إلى وزير الحرية بشأن الكبايطي تاريخ 13 مايو ، 1843 ، أرشيف إيكس رقم 1H 1 .

شاء من المسلمين إرسال أولاده إليها فلا مانع من ذلك .
وأخيره أنه مفت فقط لا يستطيع أن يغير أحداً على تعليم
أبنائه الفرنسية . ثم إن سجن قريبه قد حطم قيمته
العنوية في أعين الناس وأضر بسمعته . أما رأيه
الشخصي فهو المعارضة التامة لأي إجراء يشغل أطفال
المسلمين عن تعليم القرآن والاعتراض على أي تعليم
غير التعليم العربي^(٢٠) .

بهذا يتضح أن الفرنسيين قد وجهوا حملة من الضغط
على المفتي الكبايطي لكي يضعف ويلين لا بالنسبة
لقضية التعليم فقط ، ولكن بالنسبة لقضية الأوقاف التي
قلنا إنها أكثر أهمية في نظرهم . فقد زار المعلم الفرنسي
مدرسة الجامع الكبير بدون انتظار ، ولما سمع ما لا
يرضيه جعلت السلطة من ذلك حادثة وموقفاً سياسياً
أبلغته إلى الوزير في تقريرها . كما سجنوا قريب المفتي
تهديداً له وإرهاباً ، وإهانة أمام الناس . ثم نصّبوا له
الوشاة المعروفة ما يدور في مجالسه واتصالاته . وبذلك
مهّدوا الطريق للحكم عليه بالعصيان والتمرد والمقاومة
السياسية ثم بالعزل من منصبه والطرده من البلاد .

وتبدأ قضية التعليم هذه منذ أكتوبر ١٨٤٢ . ففي
٢٤ من هذا الشهر أصدر وزير الحرية أمراً بتعليم اللغة
الفرنسية للأطفال العرب في المدارس الأهلية^(٢١) .
وكان ذلك القرار وليد اقتراح تقدم به السيد آرثو
Artaud المفتش العام للدراسات والمكلف بمهمة
تتعلق بالتعليم العمومي في الجزائر . وتشير التقارير أن
هدف الوزير من القرار هو استفادة الأطفال العرب من
الحضارة الفرنسية . وكان هدف الحاكم العام (وهو

إشعار المعلمين الفرنسيين بذلك . وهكذا كان
الاتفاق . غير أن الفرنسيين علموا ، عن طريق
الوشاة ، هذا الاتفاق والتحايل ، فألقوا القبض على
المفتي الكبايطي وزجوا به في السجن واسترخصوا
وزيهرهم للحرية في عزله وطرده فأذن لهم^(٢٢) .

ولكن رأي المفتي الكبايطي الأكثر وضوحاً هو ذلك
الذي أبداه في رسالته التي وجهها إلى وزير الحرية عند
تأزم الوضع بين وبين السلطات الفرنسية في الجزائر .
والرسالة بتاريخ ١٨٤٣ (بدون تحديد اليوم والشهر) ،
ومنها نعرف أنه ، بناء على الأوامر ، طلب مهلة لعرض
الموضوع على المؤبددين والآباء والتلاميذ . وأراد
الفرنسيون الضغط عليه وتخوفه فزجوا بابن أخيه (أحمد
بن عاشور) في السجن لأنه كان يدير مدرسة الجامع
الكبير ، وكان قد أهان المعلم الفرنسي الذي جاء
لزيارته في المدرسة بل أهان (كما يقول أحد التقارير)
السلطة الفرنسية نفسها . ومع ذلك استمر المفتي
الكبايطي في مهمته ، فاستدعى المعلمين (المؤبددين)
وأبلغهم نوايا الوزير وأوامره ، وهو تعليم اللغة الفرنسية
مدة ساعة في مدارسهم القرآنية . ولكن المعلمين
رفضوا ، ونقل المفتي الكبايطي إلى الوزير أن الآباء لا
يرغبون في تعليم أطفالهم سوى القرآن الذي لا يتماشى
تعليمه مع أي تعليم آخر ، ذلك أن الأطفال في هذه
السن (الابتدائي) ما يزالون لا يعرفون العربية التي هي
الوحيدة المفيدة لهم في دينهم ، فكيف تضاف إليهم
الفرنسية التي هي ليست فقط غير مفيدة لهم بل هي
مضرة . واقترح المفتي الكبايطي ضمناً أن يفتح
الفرنسيون المدارس ، إذا شاءوا ، لتعليم لغتهم : فمن

(١٩) تاريخ عبدالحديد بك ، مخطوط .

(٢٠) خلاصة رسالة المفتي الكبايطي إلى وزير الحرية ، أرشيف إيكس 1H1 ، وستلكر ترجمتها .

(٢١) في تقرير آخر بتاريخ 1843/5/13 ، أن تاريخ القرار الوزاري هو 24 ديسمبر 1842 .

بيجو) من وراء نشر « لعتنا » اللغة الفرنسية ، بين الأطفال العرب هو استفادة فرنسا منهم واستفادتهم من معارفها . ولكن القرار الوزاري المذكور لم ينفذ . وذلك راجع إلى المعارضة الشديدة التي أبدتها ضده المفتي الكبايطي . وتؤكد ذلك برقية مدير الداخلية المؤرخة في ٢٥ ابريل ١٨٤٣ وبرقية الضابط مسؤول إقليم الجزائر بتاريخ ٣٠ ابريل ١٨٤٣ .

وهذا العصيان يجب أن يقابل بردع شديد لأنه لو بقي صاحبه بدون عقوبة لتربت على ذلك عواقب وخيمة . فبعد أن أشار التقرير إلى أن معارضة المفتي الكبايطي للقرار الوزاري تجبر الولاية العامة في الجزائر إما على التحلي تماماً عن تنفيذ أوامره ، وإما على تأجيلها إلى أجل غير مسمى (وفي كلتا الحالتين تراجع لا يليق بكرامة السلطة الحاكمة) - طلب من الوزير الموافقة على المقترحات المقدمة إليه بردع المفتي وتلقين غيره ، من خلاله هو ، درساً قاسياً ، ذلك « أننا لو تركنا هذه المعارضة للقرار الوزاري بدون عقوبة لتربت على ذلك نتائج وخيمة » ، وكان المفتي مثلاً لغيره في العصيان والتعمد على السلطة الفرنسية . وأضاف التقرير « أن الظروف التي أحاطت بعصيان المفتي وأتباعه تجعل من الضروري اتخاذ ردع فوري ضده » . ذلك أن المفتي كان دائماً « يصصر على رفض المحاولات التي قدمت له ، كما أن قريبه ، مدير مدرسة الجامع الكبير ، قد أهان شخص المفتش الذي ذهب لتتصيب معلم اللغة الفرنسية فيها ، وهو - في الواقع - إنما أهان بذلك السلطة الفرنسية نفسها لأنه نفوه ضدها ببارات مهينة . وأخيراً فإن المفتي كتب رسالة إلى الوزير « عبر فيها بكل صراحة عن نواياه السيئة (ضد الفرنسيين) ومعارضته للمعادية لهم » .

ولذلك اقترح التقرير على الوزير الأخذ برأي الجنرال دي بار de Bar ، الذي أبداه المجلس الإداري في الجزائر بالإجماع ، وهو الاقتراح الذي يقضي بعزل المفتي الكبايطي من منصبه . ثم إن « مواصلة هذا المفتي الإقامة في الجزائر ، بعد عزله ، من طبيعتها أن تثير شغباً لدى المسلمين ضد الفرنسيين . ومن الأحسن أن تنفادى ذلك » . وتوضح نوايا أصحاب التقرير عندما اقترحوا على الوزير ، من بين ما اقترحوا ، أن يأذن للحاكم العام « باقتعال » أمر يجعل المفتي الكبايطي يغادر الجزائر من تلقاء نفسه ، ولا ندرى ما الذي كان يدور في رؤوس أصحاب التقرير عندئذ ، ولكن يبدو أنهم كانوا سيلصقون به تهمة ما يجسكون خيوطها ، وقد يحضرونه للمحاكمة ، وقد يصيدون ضده حكماً مزروراً يجعله يطلب العفو والخروج من بلاده . وقد يفعلون به غير ذلك ، وما أكثر ما في جعبة الاستعمار عندئذ من حيل ومكائد يعجز عنها الشيطان . وكم قاسى أبناء الجزائر المخلصون من هذه التهم « الفتيلة » فذهبوا ضحية الواجب والإخلاص لوطنهم ودينهم^(٢٢) .

ويبدو أن أصحاب التقرير أحسوا بأن اقتراحهم السابق قد يعارضه الوزير ، لأسباب سياسية ، ولذلك قدموا له اقتراحاً بديلاً ، إذا أراد ، وهو أنه « إذا رأى من اللياقة السياسية توجيه المفتي ومعلم المدرسة الذي شاركه في الرفض ، إلى جزيرة سانت مارغريت ، فله ذلك . والمهم هو أن يوجه الوزير إلى الحاكم العام تعليماته بذلك . وتدلتنا الوثائق أن الوزير وافق على الاقتراح الأخير ، كما وافق بالطبع على عزل المفتي . وترك لبيجو حرية التصرف في إرساله إلى جزيرة سانت

(٢٢) من صحاحنا هذه التهم المفتلة ابن العنابي في بداية الاحتلال والعلب المفتي سنة ١٩٣٦ .

عمره يقال له مصطفى القديري ، خلفاً للمفتي مصطفى بن الكيابطي ، وذلك سنة ١٢٥٩ للهجرة .

وقد تم إدارة بيجو هذا الاختيار إلى وزير الحربية فوافق عليه بقرار صادر في ٢٦ يونيو سنة ١٨٤٣ هـ ، كان واتب الشيخ القديري ستة آلاف فرنك سنوياً . وأعطى ختياً مؤرخاً سنة ١٢٥٩ هـ ، ولكبر سنه وعجزه الجسماني طلب تعيين ابنه ، الذي كان يتكلم اللغة الفرنسية ، وزار باريس ، خوجة (مساعداً) له ، فوافقت الإدارة على ذلك بعد أقل من شهرين من تنصيبه مفتي المالكية^(٢٣) . وكان راتبه ٣٦٠ فرنكاً . وقد وصف السيد دكواينكور^(٢٤) في تقريره لسنة ١٨٤٣ الشيخ القديري الذي رآه رأي العين ، بقوله : إنه كان كبير السن يعاني الضعف ولا يستطيع المشي إلا بصعوبة ، ولذلك كلف أحد أبنائه بالجلولان به في الجامع الكبير ، فأخذ هذا الابن إلى الصوعدة . وأخبر عنه أنه كان زار باريس ويعرف شيئاً من الفرنسية ، وأن والده قد عبر له عن رغبته في أن يذهب ابنه من جديد إلى باريس ، وأنه لا يمنع من تعليم أطفال المسلمين على يد الفرنسيين وأنه ممنون للوزير على موقفه من التعليم الخ . وماذا يريد الفرنسيون عندئذ أكثر من ذلك ؟ إن كل « الافتعالات » التي اختلقوها للكيابطي كانت تهدف إلى الوصول إلى هذه النتيجة .

وقد اطلعنا على عدة رسائل مكتوبة على لسان المفتي الجديد (القديري) تدل على ضعف في اللغة والتعبير .

مارغريت لمدة محددة ، إذا رأى أن إقامته في الجزائر لا تحتمل المصلحة الفرنسية^(٢٥) .

وبناء على ذلك ، أصدر بيجو الأمر بعزل الكيابطي من منصبه كمفتي المذهب المالكي . وقد ألقى عليه القبض وزج به في السجن ، ثم صدر قرار نفيه إلى جزيرة سانت مارغريت خوفاً من أن بقاءه في الجزائر معزولاً يثير الاضطراب ، ولا سيما أنه ثبت أن له أتباعاً من بين الأهالي ، وأن السلطات كانت تشبه في اتصالاته بالأمير عبد القادر^(٢٦) . فقد قال تقرير فصلية فرنسا بالاسكندرية إن المفتي الكيابطي قد نفى أن تكون له علاقة بحركة الأمير عبد القادر التي كانت عندئذ على أشدها . ومع قرار العزل طبعَت السلطات الفرنسية منشوراً جاء فيه بلغة المستشرقين الريكية « اعلم أن الشيخ المفتي المالكية بمدينة الجزائر قد انعزل من وظيفته ومنتهى بأمر الحاكم بجزيرة يقالها سانت ماركريت ، وهي من بلد فرصة ويقرب مدينت طولون . . . وكذلك انعزل وانتفا الشيخ السيد امتاع الجامع الكبير . . . فالأجل ذلك الأحكام ينظرون بالحين في واحد الراجل طالب وعالم ليتسمى في منصب مفتي مصادات المالكية . . . »^(٢٧) .

وفي الحين اجتمع مجلس من بعض ضعاف النفوس ، تحت المظلة الفرنسية ، واختاروا لمنصب مفتي المالكية ، بطريقة أصبحت نعرفها من ممارسات النظام الاستعماري في الجزائر بعد ذلك ، شيخاً هراماً قارب الثمانين من

(٢٣) انظر هذا التقرير في أرشيف إيكس رقم 1H 1 . وقد وقته هيلمان (?) Hellman رئيس المكتب ، وكذلك شاهده ورفقه المتصرف العسكري . وفي هباته موافقة وزير الحربية المنفصلة .

(٢٤) انظر تقرير فصل فرنسا في الاسكندرية إلى وزارة الخارجية ، بتاريخ 4 أغسطس 1843 ، أرشيف إيكس ، رقم 1H 1 .

(٢٥) أرشيف إيكس ، رقم 1H 1 .

(٢٦) صدر قرار تعيين ولفه في شهر أغسطس ، 1843 .

(٢٧) أرشيف إيكس ، F 80 ، 1571 ، صاحب التقرير هو Demoyencour وهو الذي عيه وزير الحربية للاشراف على التلاميذ العرب (الجزائريين) الذين هم إلى فرنسا .

الاستعطف لكي يسمح الوزير له بالتوجه إلى المشرق بدل النفي إلى سانت مارغريت . واثنان من الرسائل مؤرختان بـ ٥ يونيو و ١١ منه ، أما الثالثة فليس عليها تاريخ ولكن يبدو أنها كتبت في أول يونيو ، من نفس السنة ١٨٤٣ .

في الرسالة الأولى (مجهولة التاريخ) يخبر الكبايطي وزير الحربية بوصوله إلى مرسيلية منفياً من الجزائر ، حسب أوامره ، ويطلب منه السماح له بالتوجه إلى بلد من بلاد المسلمين ، مثل اسكندرية أو اطلابس (طرابلس) أو تونس ، لكي يقدم عليه أولاده ويتوجه معهم ، من هناك ، إلى الحجاز لأداء فريضة الحج التي لم يؤديها رغم كبر سنه . وهذه في الواقع رغبة معظم الجزائريين الذين وقعوا في قبضة الفرنسيين خلال عهد الاحتلال ، بما في ذلك الأمير عبد القادر والحاج أحمد ، باي قسنطينة . وفي نفس الرسالة يطلب الكبايطي بطاقة تعريف يتقدم بها إلى القناصل في البلدان التي سيمر بها حتى لا يواجه مشاكل السؤال عن هويته ومصيره . ويبدو من الرسالة أن الكبايطي لم يكن على علم بما كان يدور بشأنه من مراسلات في الدوائر الفرنسية . ولعل المترجم بالير هو الذي كان يحثه على استعطف الوزير بإطلاق سراحه إلى المشرق . ومهما كان الأمر فإن بالير هو الذي كان ينقل رغبات الكبايطي إلى السلطات الفرنسية ويترجم رسائله ويراقبه باسمها . ولعل ما فيها من «مبالغة في الاستعطف كان أيضاً من وحي هذا المترجم امتحاناً لصدق الكبايطي .

أما الرسالة الثانية (٥ يونيو ، ١٨٤٣) فلا تختلف عن الأولى سوى في المبالغة في الاستعطف ، والشعور بالقلق من غضب الفرنسيين والخوف من المصير

وهي رسائل ذات موضوعات دينية تخص مهمة المفتي المالكي مثل قضايا الوقف وعزل بعض الموظفين وتعيين البعض وتحديد الرواتب ، ونحو ذلك . وكان المفتي المالكي يوجه رسائله إلى السيد مدير الداخلية بالإدارة العامة التابعة للوالي العام بالجزائر ، وهي نفس الجهة التي كان يتراسل معها المفتي الكبايطي أيضاً قبل عزله (٢٨) .

• • • •

وتنفيذاً لأمر يوجئني الكبايطي وولده وابن أخيه من الجزائر ، وحملوا على ظهر باخرة إلى مرسيليا تمهيداً لنقلهم منها إلى مناهم ، جزيرة سانت مارغريت التي تقع بالقرب من طولون . ولم نستطع الآن ضبط تاريخ خروج الكبايطي من الجزائر ولكنه على أية حال كان في آخر شهر مايو ١٨٤٣ . وعند نزولهم في مرسيليا في أول يونيو ، سلموا إلى الشرطة كما يفعل بالمجرمين ، وشلدت عليهم الرقابة ، وكان مرافقهم ومترجمهم هو السيد بالير Ballir وكان مصروفهم في أثناء ذلك ٣٣٦ فرنكاً . ويبدو أن المراسلات بين المصالح الفرنسية انتهت إلى أنه من الأفضل للمصلحة الفرنسية عدم توجيه المفتي السابق إلى الجزيرة المذكورة ، بل الأولى تركه يذهب إلى المشرق بناء على طلبه . وفي هذا المعنى يقول عبد الحميد بك « واستأذنوا (أي سلطات فرنسا في الجزائر) عنه سلطات باريس فأخبرتهم بتوجيهه حيث يريد ، فاختار الاسكندرية فحضر إليها في السنة المذكورة (١٢٥٩هـ - ٤) . وقد وجدنا نحن ثلاث رسائل يبدو أنها جميعاً بخط الكبايطي ، موجهة إلى وزير الحربية الفرنسي من مرسيليا ، تستعطف وتلح في

(٢٨) عن هذه الرسائل انظر اوشيف إيكس ، رقم ١١ ٢٢ .

وصل الكبايطي الاسكندرية يوم ٢٤ يونيو ١٨٤٣ ، ونزل ضيفا على مواطنيه ورفيقه في المحنة محمد بن العنابي ، الذي كان الجنرال كلوزيل قد نفاه من الجزائر بعد شهر فقط من الاحتلال ، وكان ابن العنابي حينئذ يشغل وظيفة مفتي الحنفية بالاسكندرية بتعيين من محمد علي ولي مصر . ومسرعان ما أرسل قنصل فرنسا بالاسكندرية برقية إلى الخارجية (أول يوليو ، ١٨٤٣) يجبر فيها بوصول الكبايطي ونزوله عند ابن العنابي الجزائري ونفيه أن تكون له علاقة بحركة الأمير عبد القادر ورغبته في التسوية ، بعد وصول عائلته ، إلى الحج .



استقر الكبايطي إذن في الاسكندرية بعد امتحان عسير ورحلة مثيرة . ومنذ هذا التاريخ (٢٤ يونيو ، ١٨٤٣) بدأ ، في الواقع ، حياة جديدة وتقدمية في نفس الوقت ، حياة للمهاجرين المنقطعين عن أوطانهم ظلموا وعدوانا . ومن سخرات القدر أن الكبايطي هو الذي كان قد أفتى بعدم الهجرة من البلاد الاسلامية إذا تغلب عليها الكفر ، فإذا به يجد نفسه مهاجرا مرغبا الى قطعة أخرى من أرض الاسلام بإرادة الكافر الذي رفض الهروب منه .

ومن حسن حظه أنه وجد في ابن العنابي صديقا وفي جرب النفي والهجرة والغربة^(٣١) . فقد سعى لدى محمد علي من أجله لكي يجري عليه معاشا ويحسن مقامه . ويقول عبد الحميد بك عن هذه الظروف : عندما جاء الكبايطي الى الاسكندرية اجتمع بمقبتها محمد الجزائري (ابن العنابي) وأخبره بما حصل له ، فأخبر هذا محمد علي باشا بذلك فرتب له رزقا كافيا ،

المجهول . ذلك أن الكبايطي لم يكن يعرف حتى إلى ذلك الحين ماذا سيفعلون به بعد أن عزلوه ونفوه من الجزائر . وقد كرر العطب من الوزير « بالتسريح إلى بلد من بلاد الإسلام غير الجزائر » والتوجه بعائلته ، بعد أن تلتحق به ، نحو المشرق (وهو يعني الحجاز فيبدو) ، واختاره بأنه كثير الأولاد وكبير السن ، فمثله من يستحق العفو والشفقة . كما طلب منه أنه ، في حالة الموافقة ، يرسل بذلك إلى حاكم مرسيليا (المسمى دويول) .

وليس في الرسالة الثالثة (١١ يونيو ، ١٨٤٣) سوى شكر الوزير على استجابته لطلبه وتسريحه إلى المشرق ، حيث سرحنا وأذنت بذهابنا إلى الاسكندرية لنجتمع مع أولادنا هناك . ولم يكن الكبايطي يعلم أن الوزير قد سرحه لأن سجنه ونفيه - حسب اقتراح فرنسي - لا يخدم المصلحة الفرنسية ، وأن الأفضل تسريحه إلى مصر ، وليس لأن وزير الحرية الفرنسي قد فعل ما فعله معه « شأن الملوك والوزراء الذين ينتظم بحسن سياستهم العالم » كما كان الكبايطي يعتقد خطأ^(٣٢) .

وبذلك انفرج جزء من هموم الكبايطي فغادر مرسيليا في نفس اليوم (١١ يونيو) على باخرة تابعة لشركة المشرق Levant الفرنسية كانت متوجهة الى الاسكندرية . وكان يرافقه فيها ابنه (الذي لا تعرف اسمه) وابن أخيه (أحمد بن عاشور) الذي كان معلم أولاده ، ومدير مدرسة الجامع الكبير ، والذي عامله الفرنسيون بقسوة لاهائته لهم ، كما سبق . ولكن قبل انطلاق سراح الكبايطي أخذوا عليه تمهدا بأنه لا يعود إلى الجزائر^(٣٣) .

(٢٩) انظر الرسائل الثلاث في أرشيف إيكس رقم 1 IH . وسنوردها بتعريفا في آخر البحث .

(٣٠) انظر أرشيف إيكس رقم 1 IH .

(٣١) انظر عنه كتابا: المفتي الجزائري ابن العنابي والد التوحيد الاسلامي ، الجزائر ، 1978 .

اختارت الحجاز ، وعائلة حدان خوجة التي اختارت اسطانبول ، وعائلة بوضرة التي اختارت المغرب الأقصى ، وهكذا توزع أعيان الجزائر ومثقفوها على خريطة العالم الاسلامي . فبا مكانة الكبايطي بين هؤلاء ؟

فنحن لا نتصور أن الكبايطي قد حصر كل نشاطه في رواية الحديث الشريف ، كما يقول تلميذه عبد الحميد بك . إذ لا نشك في أنه كانت له نشاطات أخرى أدبية ودينية واجتماعية لم يذكرها المترجم له . فالإنسان يعيش في دنياه كأنه لن يموت أبداً ، كما يقول الحديث . ومهما كان الأمر فإن تلميذه الآخر ، وهو محمد عاقل ، يتفق مع زميله في أن الكبايطي كان متفرغاً لرواية الحديث حتى اشتهر في ذلك بين الناس . ولما عجز عن الخروج الى الجامع المذكور (جامع ترينان) اعتكف في داره ابتداء من سنة ١٢٧٠ هـ ، ولكنه بقي يروي الحديث في بيته لمن حضر إليه . وقبل وفاته بحوالي ثلاث سنوات اجتمع به ، عبد الحميد بك (سنة ١٢٧٤) في بيته وأخذ عنه حديث المسلسل بالأولية ، كما أخذ عنه حديث المصافحة . وكان الكبايطي قد أخذ هذا عن شيخه محمد الرضوي البخاري عند مرور هذا بالاسكندرية . ومن أخذ عنه العلم أيضا بعض علماء الاسكندرية وأديانها ، ومنهم الشاعر محمد عاقل صاحب ديوان (لسان الشباب) الذي خص شيخه بحموية مناسبة اثر وفاته وقرأها على جثمانه المسجي . كما أخذ عن الكبايطي العلم بعض علماء المغرب ، كما سبق . وقد توفي الكبايطي عن سن متقدمة ، سنة ١٢٧٧ ودفن بمقبرة أبي العباس أحمد المرسى (٣٣) .



وأقام في الاسكندرية مشتغلا برواية الحديث في جميع الأوقات . وكان في كل سنة يروي البخاري ومسليا في جامع ترينان الواقع على الميناء الشرقي . وقد روى عنه الحديث أغلب علماء الاسكندرية . وكان الكبايطي كثير الفتوى على مذهب مالك (٣٤) .

ورغم ترجمة عبد الحميد بك لحياة الكبايطي في المشرق باختصار ، فإن هناك جوانب كثيرة ما تزال غير معروفة من حياته ، فقد أقام في الاسكندرية حوالي ثمان عشرة سنة ، كلها في سن النضج ، بل الهرم . فماذا فعل ؟ وماذا ترك ؟ وهل تكفي عبارة وكان ومشتغلا برواية الحديث في جميع الأوقات ، لتنغيط كل نشاطه البدني والعقلي ؟ كيف وصلت عائلته وأولاده الكثيرون اليه من الجزائر ؟ وهل أدى فريضة الحج كما وعد ؟ وأي البلدان زار غير الاسكندرية ؟ وهل فكر في الجزائر وأهلها بعد هجرته منها ؟ وهل كان لتفصيل فرنسا في الاسكندرية عين ساهرة عليه ؟ كل هذه الاسئلة وغيرها تظل بدون جواب .

إن جالية المهاجرين الجزائريين بالاسكندرية كانت تكبر وتنفرد . فبالإضافة الى ابن العنابي وابن الكبايطي نعرف أن بعض أعيان الجزائر قد توجه اليها بعد الاحتلال طوعا أو كرها ، ومن أولئك حسين باشا ، آخر دايات الجزائر ، وحسن باي ، آخر بابايات وهران ، ومصطفى بن مزراق ، آخر بابايات التيطري . ولا شك أن هناك غيرهم ممن لا نعرفهم اليوم ، وقد ترك هؤلاء أبناء وأحفاد اختلطوا بأبناء وأحفاد ابن العنابي والكبايطي . وكان هؤلاء يتجايرون مع عائلة الأمير عبد القادر التي اختارت دمشق ، وعائلة ابن رويلة التي

(٣٢) تاريخ عبد الحميد بك ، خطوط .

(٣٣) انظر تاريخ عبد الحميد بك ، خطوط ، وفيه أن وفاة الكبايطي كانت سنة ١278 . وديوان لسان الشباب ل محمد عاقل ، خطوط رقم تيمور / شهر 1264 ، وفيه أن الوفاة كانت سنة 1277 ، وقد رجحناه لأنه أرخ ذلك بحسب الجمل وحضر الحجازة ، انظر كذلك مقالنا : قصيدة في رثاء المفتي الكبايطي ، مجلة الثقافة ، عدد 44 ، سنة 1978 .

المقام سمح لعبد الحميد بك بإيراد الكثير من شعر الكبايطي حتى لا يضيع هنذا ، فهو ثروة أدبية للجبل المعاصر الذي يبحث بشغف عن آثار قومه . وأما قول عبد الحميد بك عن الكبايطي « وله شعر لا بأس به » فلا يعتد به ، لأن عبد الحميد بك هنا ليس من نقاد الشعر الذين يمتحنون آراءهم فيه . ومع ذلك فهو صادق إذا كان يقصد أنه شعر متوسط الجودة . أما أغراض شعر الكبايطي المذكور ، في القطع التي اجتمعت لدينا فهي : الشكوى ، والغزل ، والرثاء ، والاختانيات . وسنورد هذه القطع بعد قليل .

أما النثر الأدبي فليس لدينا منه له سوى الرسائل الثلاث التي وجهها لوزير الحرية الفرنسي في شأن إطلاق سراحه . وهناك الرسالة التي وجهها إلى الوزير نفسه عن طريق مدير الداخلية في الجزائر . ولكننا لم نجد منها سوى ترجمتها الفرنسية ، أما نصها العربي فغير مذكور معها . وقد ذكر إيمريت أن الكبايطي كتب مذكورة عن الأوقاف الإسلامية إلى السلطات الفرنسية ، وحدد إيمريت موقع هذه المذكرة وهو الأرشيف الوطني الفرنسي ، ونحن في الواقع لم نطلع عليها . وما لا شك فيه أن سنوات وظيفة القضاء والقنصلية والتدريس قد أنتجت عددا من التقارير والرسائل والمحاضر ونحوها مما يكون الكبايطي قد صاغه في الأغراض المختلفة المذكورة . كما أن العلاقات الشخصية والانسانية تحمل صاحبها على كتابة الرسائل وغيرها . ومن الصعب أن نحكم مثلا على أسلوب الكبايطي النثري من الرسائل الثلاث التي بين أيدينا . فهي رسائل رسمية جدا ، وفي غرض عدد وهو الاستعطاف . ولذلك لا نجد فيها السجع الذي اشتهر به أدباء ذلك الوقت ولا طول الديباجة ، بل هي رسائل مختصرة ومباشرة ، تشبه الرسائل الإدارية المعاصرة . ونحن نورد هذه الرسائل الثلاث ، ونضيف إليها ترجمة رسالته الرابعة ، كوثيقة .

ذلك هو مصطفى الكبايطي العالم الديني الذي شغل وظائف القضاء والقنصلية والتدريس في الجزائر والاسكندرية . وذلك هو الرجل صاحب الموقف الذي هز الإدارة الاستعمارية بتصلبه في رفض ضم الأوقاف الإسلامية إلى أملاك الدولة الفرنسية وفرض اللغة الفرنسية على الأطفال المسلمين في مدارسهم بدل لغة القرآن ، والذي رفع ميكرا شعار الثقافة الوطنية وهو استقلال الدين الإسلامي عن فرنسا وتعريب التعليم في الجزائر ، قبل أن ترفعه الحركة الوطنية الجديدة بأكثر من سبعين سنة ، فمن هو الكبايطي الأديب والمؤلف ؟

إن الذين تحدثوا عنه لم يذكروا له تأليف معينة في أي من فروع المعرفة . فلم ترد في قصيدة محمد عاقل في رثائه إلا إشارة إلى أنه ألف : « ولكم أجداد بما أفاد وألفا » . أما عبد الحميد بك فلم يذكر أنه كان من المؤلفين ، وإنما ركز على وصفه بأنه كان « راوية » للحديث الشريف . ونحن لا نتصور الكبايطي إلا أنه ترك « تقايد » على الأقل في الحديث وغيره من العلوم التي كان يدرسها في الجزائر وفي الاسكندرية ، وقد وصف نفسه ذات مرة للفرنسيين بأنه مشغول بالفتوى والتعليم العالي . ولكن تأليف الكبايطي ، إذا كانت ، لم تصل إلينا ، ولم يذكروا أحد بالاسم حتى الآن .

أما الشعر فيبدو أنه تركه من مجموعة في أغراض شتى ، وهو وإن لم يكن من فحول الشعراء أمثال محمد بن الشاهد ، وأحمد بن عمار ، فإنه كان يقول القريض مسجبة ، وكان يمجيد ببحوره وقوافيه ، ألم يكن هو من نسل أولئك الأندلسيين الذين ملأوا الدنيا أشعارا وموشحات ؟ وقد عثرنا له حتى الآن على قطع هنا وهناك ، ولا نعتقد أن شعره مجموع في مكان ما ، اللهم إلا أن يكون في مكتبات الاسكندرية وعند خاصتها . وقد أورد له عبد الحميد بك بعض القطع من شعره الذي قال عنه « إن المقام لا يتسع للذكر » . ويا ليت

وكم نكون سعداء لو عثر الباحثون بعدنا على آثار هذا الرجل الأخرى لنضئ جوارب حياته التي ما تزال خفية . أما الآن فحسبنا أن نقول إن الكياضي كان بموقفه ذلك شعبة في ليل الاستعمار الدامس المهلول ، وقد ترك للجيل الحاضر مثلاً يحتذى به في قول الحق أمام الجبارين ولو كانوا هم ييجو وزيانته .

أ - الملاحق الشعرية

وصف حالته في السجن :

حصرت رجائي في الحبس بحالتي
ولدت بخير الخلق فهو وسيلتي^(٣٤)
غرست بقاع القلب شوق أحبي
ولا زلت أسقيه بوابل عبرتي
لإن قدر المولى جنيت ثماره
وحزت بنفعل الله أفضل لذة
لنمن ذا الذي يقضي سواء تفضلا
ببسر قريب بعد عسر وعنة
لإن الهى عالم بسريري
غبور قدير فهو سؤلي وعمدتي

وصف محنته :

أشاب عذاري حيث شبت صبايتي
صروف الليالي باعققال مطيئي^(٣٥)
وكان غزير السدم يمي بمقلتي
لنصبر جميل لا وثوق بحالتي
صرفت عنائي للخبير بحالتي

حليم كريم لا يبالي بذلتي
ولدت بخير الخلق فهو وسيلتي
عليه سلام الله في كل لحظة
وكذا على الآل الكرام أحبي
بحبهمو أرجو وفور شفاعتي
رثاء شيخه علي المانجلاني :

مهام المنايا علام تميل عن الغرض
فلو تقبل الابدال كنت أنا العوض^(٣٦)
ولكنها تمنجي نفوسا زكية
فلم يشبا عنها ببديل إذا افترض
فكم أقفرت من مربع بات أهله
على الأمن ثم أصبحوا مع ما انقرض
هو الموت فاحذر نبيله متفوقا
فوجدانه وعظ كفى لمن اتعظ
وقل للذي أمضى المشيب نذيره
لقد حان منك الأمر فاله عن العرض
في زواج ابن صديق له :

لقد لاح فجر السعد غر نجومه
فتحرسه رجما على كل شيطان^(٣٧)
فماست غصون الروض في حن بهجة
مفتحة الأزهار تزهو بالوان
تزعزعت الالوان والطيير أفصححت
بصوت رخيم من غريب وزيدان
يفسوق ربابا بين عرودين عندما

(٣٤) من تاريخ عبدالحميد بك . - خاطرت ، وكذلك القطع الثلاث التالية . وقد قدم له بقوله « ومن قوله وهو في الحبس » .

(٣٥) نفس المصدر ، وقد قدم لها بقوله « وقال في حال محنته » .

(٣٦) نفس المصدر ، ولقد قدم لها بقوله « وقال يروي شيخه علي الجلالي » وهو يعني المانجلاني ، لأنه ذكره كذلك في مكان آخر . ووردت كلمة مربع « أربع » وكلمة اتعظ « اتعش » ، وكلمة فاله « من الظهر » و فاني » .

(٣٧) نفس المصدر ، وقد قدم لها بقوله « رمت هذا الشعر الذي أرسله إلى صاحب له بريد زواج ابن له يسمى حمدان » . كما وجدنا معه تعليقاً عن حباري غريب وزيدان ، منه مذكراً « الغريب في اصطلاح أهل المغرب عنهم يشبه الحسيني » ، والزيدان يشبه المجازي » . هذا ولم نستطع قراءة كلمة « فلهكه » أو نحوها ، فهي غير واضحة في النص

يَمِينُ عَلٍ لَا أَزَالُ بِحُبِّهِ
دَنِيفُ ، وَلَوْ جَادَ الْحَكِيمُ بِطَبِّهِ
في التوصل :

هال النوى كل قلب كان يأنسه
والصبر ثمره مر الفراق جلي^(٤٠)
ما مثلها دهنه قد فتت كبدي
وفجعة القبر هالتني من الوجمل
والعبد أن يترجمي من الكريم قري
حاشا الكريم بأن يكون ذا بخل
هو الحكيم الكريم الوافي بما يعد
سبحانه غافر للذنوب والزلل
يارب حق لنا الرجاء واغفر لنا
بجاه من جاءنا بأفضل المال
هو الشفيغ غدا في كل أمته
صل عليه المجيب في كل عتفل

ب - الملاحق الثرية

- رسائل الكبايطي إلى وزير الحرية الفرنسي :

١ - رسالة أولى

٢ - رسالة ثانية

٣ - رسالة ثالثة

- إعلان الحاكم العام عن عزل ألقبي الكبايطي وشغور
منصبه

- رسالة الكبايطي إلى وزير الحرية (مترجمة)

- تقرير عن موقف الكبايطي (مترجم) .

الحمد لله رب العالمين وبه نستعين

يحركه قوس بحس بنان
فأكرم به سعد بشير شفاؤه
ثملكه (٩) لدن يسمى بحمدان

تعريف المطلق :

أيا معشر الخلان جولو بفكركم
لهيب اشتياقي هل يرى فصل حده^(٣٨)
فإن حبيبي قد شجاني بصده
وما جاد لي يوما بطيف خياله
سروري جزئي لكلي وصله
أيدرك سلواني بلا جنس قربه
قضية صبري بالضروري توجهت
وعكس انتظاري قد مضى لي بنقضة
فلا زلت أحبي الليل بالدمع والبكا
لعمل أرى صبحا يضيء بوجهه
فتنيسط الأفراح كالشمس بيننا
وتفنى ظلال البين خروفا لحسنه
هو الحسن الأسنى سمي محاسن
وقاه الآله من حسود وشره

من غزله :

سقاني مدام الحب ساحر لحظة
أراني ورود الروض تندي بخده^(٣٩)
يفوق على الياقوت باسم ثغره
حلا جسيده مسك ثراه بنحره
دواني برقى ريقه عند مزه
مليح جميل الفعل حق بشجره

(٣٨) يقول عبد الحميد بك الذي أورد هذه الأبيات وسمه (أي الكبايطي) هذا الشعر الذي ذكر فيه تعاريف المطلق ، انظر (تاريخ عبد الحميد بك) - عتروط .

(٣٩) وجدنا هذه الأبيات في كتاب لجهول ، رقم 16511 بالكتبة الوطنية التونسية ، ص 13 . ومعها هذه المقدمة وللشيخ مصطفى بن الكبايطي القاضي بالجزائر ، كان يتغزل فيمن يستخرج اسمه من الحرف الأول من مصارع الأبيات ، أي سيدي أحمد .

(٤٠) هنرا على هذه الأبيات في مجموع رقم ك 1233 بالخزانة العامة بالرياض - المغرب ، ص 425 ، وأولها « من كلام الشيخ مصطفى بن الكبايطي » مع ملاحظة أن الرجل مكتوبة « الرجل » وأن بخل مكتوبة « بخل » .

الى مساعدة الوزير الأعظم الحليم الأفخم سنيور
منيشطرو^(٤١) الدولة الفرنسية أدام الله حياته
بعد السلام التام عليك والتكريم العام
فهذا كتاب من الفقير مصطفى بن محمد الذي أمرت
بإخراجه من الجزائر فترأه وصل الى مرسيلية وهو يطلب
فضلك وجودك وإحسانك أن تمن عليه وتأذن له أن
يلهب الى بلد من بلاد المسلمين مثل اسكندرية أو
اطلبس أو تونس ليسهل عليه قدم أولاده وعياله
ليذهب بهم معه الى أرض الحجاز مكة والمدنية لأنني كبير
السن ولم أحج . وان زاد فضلك علي وانعامك تكتب لي
ورقة الى قناصر (كذا) البلد الذي أذنت لي فيها ليكونوا
في عوني ، والله يعينك ويزيد في عمرك ولا زائد الا طلب
فضلك

الحمد لله وحده

ولا حول ولا قوة الا بالله

إلى مساعدة الجنب الأعظم وزير الدولة الفرنسية
سنيور المانيشطرو ذي القرة^(٤٢) الأفخم أدام الله مسرته
وأطال حياته .

وبعد السلام التام اللاق (كذا) بالمقام
والاستعطاف والاعظام المبلغ للمرام ، فهذه ورقة من
الحقير الضعيف مصطفى بن محمد ، كان مفتي مالكي
بالجزائر ، واليوم تحت قهرك بمرسيلية يستعطفك ويطلب
حانتك وشفتك وعفوك وسماحتك فإن شأن الملوك إذا
غضبوا سمحوا وإذا استعطفوا فرحوا وسرحوا .

وإننا نطلب من جودك وإحسانك وسطوتك وأمانك
أن تجود علي بالتسريح إلى بلد من بلاد الاسلام غير

الجزائر لنبتح إلى أهلي وأولادي بأتوني ونجتمع معهم
ونذهب بهم إلى ناحية المشرق ونزول حزمهم ، فإني كثير
الأولاد وأنا شيخ كبير قريب إلى الموت والنفاذ ، وهذه
مزية عظيمة لا يفعلها إلا من هو مثلك .

في خامس يونيو سنة ١٨٤٣
وإذا أنعمت علينا بالتسريح ومثلك من يرجي منه
ذلك نطلب من فضلك جوابا يصل إلى يد مسيو ليونتان
جنيران دويول حاكم مرساليا ودمتم في سعادة وسرور .

الحمد لله وحده

ولا حول ولا قوة الا بالله

حاضرة مساعدة صدر الدولة الفرنسية الأعظم سنيور
التيشطرو ، صانه الله وأياله وأطال عمره وأيده وأمين .
والسلام التام عليه وعلى أهل حضرته . .

وهذا كتاب مني إليك نشكر مزيك بعفوك وإحسانك
حيث سرحتنا وأذنت بذهابنا إلى بلد الاسكندرية
لنجتمع مع أولادنا هناك ، فאלله يجمع شملك ويعلي
شأنك وينفذ أمرك ، فهذا شأن الملوك والوزراء الذين
ينتظم بحسن سياستهم العالم ، وهذا ما يمكن من العبد
الحقير مصطفى بن محمد مفتي كان بالجزائر .

١١ يونيو سنة ١٨٤٣

نسخة من الرسالة التي كتبها المفتي المالكي

إدارة الداخلية بالجزائر

رسالة الكبايطي الى مدير الداخلية بالجزائر

لقد طلبت مني أن أمر التلاميذ المسلمين بتعلم اللغة
الفرنسية في مدارسهم خلال ساعة . وقد قبلت ذلك
وطلبت الوقت للتفاهم مع المعلمين والآباء والتلاميذ .

(٤١) هو وزير الحرية الذي كان المسؤول عن الجزائر . وكلمة (سنيور) معناها السيد ويبدو التأثير بالاسبانية واضحا . أما كلمة (منيشطرو) فتعني الوزير (مينيستر) . وهكذا في الرسائل الثلاث . وقد كان الكبايطي يوقع اسمه : مصطفى بن محمد ، كما هو ختمه الرسمي أيضا . واطلبس (طرابلس) ، وقناصر (قناصل) .

(٤٢) (ذي القرة) أي الحرب بالفرنسية ، وهي كلمة شائعة في اللهجة العامية ، وتعني القلاف مقفولة .

العالي . ومن جهة أخرى فإن نفوذي قد انهار الآن وليس لكلمتي وزن بعد سجن قريبي الذي يدرس لأطفالي بحضوري .

وانخيرا لماني أول من يعارض أي إجراء يشغل الأطفال عن تعليم القرآن . وأعترض على أي تعليم إلا التعليم العربي . وأما الآخرون فلا أمتنعهم ولا آمرهم بالتعلم .

لقد هددتوني بإبلاغ كلامي إلى السيد الوزير . فها أنا أقدمه مكتوبا بخط يدي فارسلوه إليه كما هو بدون زيادة ولا نقصان . وأنا العبد الضعيف . .

التوقيع : مصطفى المفتي المالكي

سنة ١٨٤٣

ترجمة طبق الأصل - الكاتب ترجمان إدارة الداخلية

التوقيع : دولابورت = Delaporte

نسخة طبق الأصل : مدير الداخلية - التوقيع

قرار عزل المفتي الكبابلي *

اعلم أن الشيخ المفتي المالكية بمدينة الجزائر قد انزعزل من وظيفته ومتنفي بأمر الحاكم بجزيرة بقاها مسانت ماركريت وهي من بلد فرنسه ويقرب مدينت طولون وسبب ذلك القضية هو أن الشيخ المفتي المذكور قد عصا عن أمر الذي كان أعطاه له مساعدة وزير الحرب وهذا الأمر ما كان إلا في منفعت ساير المسلمين .

وكذلك انزعزل وانثا الشيخ المسيد امتناع الجماع الكبير بحيث ان كمثل الشيخ المفتي المذكور عصا عن أمر مساعدة وزير الحرب .

وأما البايك لا يسرر إلا خسنة ومنفعت دين الاسلام . فالأجل ذلك الحكم ينطرون بالحين في واحد الراجل طالب وعالم ليتسمى في منصب مفتي سادات

ولم يكذب حين الوقت الذي أوفي فيه بوعدى حتى سارعت بسجن قريب لي ، وهو معلم أولادي والذي يقوم إلى جانبي في الجامع الأعظم ، بل إنكم أوصيتم الحارس بوضعه في السجن المضييق . وأنا أشكرك على ذلك .

لقد اجتمعنا عدة مرات ، وطلبنا منك العفو عنه ، فأجبني بقولك : إنني سأطلق سراحه هذا المساء . ومع ذلك فإنك لم تطلقه إلا صباح اليوم التالي . وأنا أشكرك مرة أخرى .

ثم إنني استدعيت المدرسين وبلغتهم نواياك وأوامرك . وكلهم رفضوا قائلين : إذا تحققت هذه الاجراءات بطاعتنا ورضائنا وقبولنا ، فإنه لا أحد منا يقبلها . وإذا كان العكس ، وهو اعتمادها على القوة والعنف والاحتقار ، فإن السيد المدير له حق في أن يفعل ما يشاء .

إن الأياد يرغبون في تعليم أبنائهم القرآن ، وتعليم القرآن لا يتماشى مع تعليم آخر . فإذا كان أطفالنا ما يزالون لا يعرفون العربية التي هي الوحيدة التي تفيدهم في دينهم ، فكيف يمكنهم تعلم الفرنسية التي هي أبعد من أن تكون مفيدة لهم بل هي مضرة لهم . وقد لاحظت أن أغلب من يعرف الفرنسية كانوا في أغلب الأحيان ضمويرين ، ولا يؤدون الصلاة ولا يصومون . ومن الواضح أن هذا شر جد محسوس . ولا يريد حضرة الوزير أن يسيء إلى أحد . وإذا اتخذ إجراء فلكي يكون في صالح رعائاه وبرضاهم حتى يجلب مودتهم - أطال الله في عمره .

إن من يرغب في تعليم أطفال المسلمين يجب عليه أن يبقى في مكانه . فالذين يجيئون يذهبون إليه ، والذين لا يجيئون يتبعون عنه . أما أنا فليس لي الحق ولا القدرة على إجبار أي أحد . فأنا مفتي وليس لي قوة إلا في الأحكام المستمدة من الشريعة والمسائل الدينية والتعليم

(*) تركنا هذا النص كما هو بصيغته التي وجدناه بها مطبوعا .

المالكية ويعينوا له شهرت تكون مناسبة مع الفضل وتكريم الوضيفة .

تقرير إلى وزير الحرية ١٣/٥/٤٣

مصلحة شؤون الجزائر

اقتراح للوزير بالتريخ بطلد المفتي المالكي لمدينة الجزائر وذهابه من الجزائر ، وربما حتى إرساله إلى جزيرة سانت مارغريت .

٤٢/١٢/٢٤ قرر الوزير تعليم اللغة الفرنسية للتلاميذ الأهالي في المدارس الأهلية في مدينة الجزائر . ولكن بريقة مدير الداخلية المؤرخة في ٢٥/٤/٤٣ ، وكذلك بريقة الضابط مسؤول إقليم الجزائر بتاريخ ٣٠/٤/٣٤ أثبتنا أن ذلك القرار الوزاري قد واجه مقاومة شديدة من جانب المفتي المالكي لهذه المدينة ولذلك فإن القرار المذكور لم يطبق إلى حد الآن .

كان ذلك القرار الوزاري قد تم بناء على اقتراح السيد أرتو Artaud ، المفتش العام للدراسات المكلف بمهمة التعليم العمومي في الجزائر ، لقد كان هدف الوزير من ذلك القرار هو فائدة هؤلاء الشبان لصالحهم وللاستفادة من الحضارة الفرنسية .

وكان الحاكم العام يأمل في أن التلاميذ الأهلين ، بعد تعرفهم على « لغتنا » يمكن ، فيما بعد ، أن تستفيد منهم فرنسا وأن يستفيدوا هم أيضا من المعارف . وهذه المعارضة تجبرهم إما على التخلي تماما على تنفيذ القرار ، وإما تأجيله إلى أجل غير مسمى . ولو تركنا هذه المعارضة للقرار الوزاري بدون عقوبة لترتبت عليها نتائج وخيمة .

والمحرك الرئيسي لهذه المعارضة هو المفتي المالكي مصطفى الكبايطي ، الذي كان يواجه بأذن صلاه كل الاجراءات التي اتخذها الحاكم العام ومساعدوه ، وكان يعارض الاصلاحات التي كانت لها صلة به ، وكذلك معارضته الى إدارة الشؤون الدينية (الأوقاف) .

هذه المرة كان الكبايطي قد عصا أمر الوزير ، الذي كان قد قبله في أول الأمر ، وهو الأمر الذي كان الهدف منه تحسين أوضاع مواطنيه . إن الظروف التي أحاطت ببعضين المفتي وأتباعه تجعل من الضرورة اتخاذ ردع فوري . إن المفتش المذكور الذي ذهب لتنصيب معلم اللغة الفرنسية ، ذهب حتى إلى باب المدرسة (بالجامع الكبير) قد استقبل من طرف معلم العربية ليس فقط بعبارات الرفض ولكن بعبارات مهينة للسلطة نفسها أيضا . وأثناء مقابلته لمدير الداخلية حول نفس الموضوع كان المفتي دائما يصصر على رفض المحاولات التي قدمت له . وأخيرا كتب المفتي نفسه رسالة إلى مدير الداخلية موجهة الى الوزير أكدت نوابه السيئة ومواقفه المعادية . وأمام هذا الوضع فإنه يبدو أنه لا يمكن عدم متابعة اقتراح الجنرال دي بار de Bar وهو الاقتراح المدعم بالرأي الجماعي للمجلس الإداري والذي يقضي بعزل الكبايطي . ونقترح إذن إلى الوزير بالسماح للحاكم العام في الجزائر بإصدار هذا العزل .

وان مواصلة هذا المفتي الإقامة في الجزائر بعد عزله من طبيعتها أن تثير شغبا لدى المسلمين ضد الفرنسيين . ومن الأحسن أن تنفاد ذلك .

ونقترح على الوزير أيضا أن يأذن للحاكم العام إما أن يفعل ما يجعله (المفتي) يغادر الجزائر ، وأما إذا رأى من اللياقة السياسية ، ان يوجهه هو ومعلم المدرسة الذي شاركه في الرفض ، إلى جزيرة سانت مارغريت . وإذا رأى الوزير ذلك فإليه الا أن يوجه تعليماته الى الحاكم العام .

رئيس المكتب : هيلمان (؟) Hellman

شوهده من قبل المتصرف العسكري (توقيع)

إن عزل المفتي قد صودق عليه وكذلك معلم المدرسة . إذا كان الحاكم العام يرى عدم اقامتها فليوجهها الى جزيرة سانت مارغريت لمدة محددة .

في الواقع عند التعرض بالدراسة لموضوع مثل موضوع التراث الشفاهي ودراسة الشخصية القومية ، يثار في الذهن عدة تساؤلات تحتاج الى اجابات واضحة ودقيقة ، ويمكن أن تلخص تلك الأسئلة فيما يلي : ماهو التراث الشفاهي ؟ وماعلاقته بالفولكلور ؟ وماهي العناصر المؤلفة له ؟ وماذا يقصد بالشخصية القومية له ؟ وكيف يمكن الاستعانة بالتراث الشفاهي - بعناصره المتعددة والمتنوعة - في دراسة الشخصية القومية ؟ القومية ؟ ثم ماهو المنهج الذي يجب أن يستخدم في مثل هذه الدراسة ؟ وماهو الاطار النظري او النظرية التي توجه الدراسة ؟

وقبل أن نتناول بالتعريف مفهوم التراث الشفاهي يجب أن نشير أولاً الى مفهوم « التراث » في معناه العام ، والذي يعني - كما يقول سيدني هارتلاند S. Hartland - « الدائرة الكاملة من الفكر والممارسة ، والعرف ، والمعتقدات ، والطبوس ، والحكايات ، والموسيقا ، والأغاني ، والرقصات ، وسائر التسليكات الأخرى ، والفلسفة ، والخرافات والسنن التي تنقل مشافهة من جيل الى جيل عبر عصور غير مذكورة ، وباختصار هو ذلك الكل من مجموع الظواهر السيكولوجية للانسان غير المتحضر »^(١) وهذا مايشير اليه روبرت لوي Robert Lowie عندما يقول : ان كل الناس تفعل أو تسلك وتفكر طبقاً لما يكتسبونه من سلوك وأفكار من المجتمع أو الجماعة التي يعيشون فيها^(٢) . إذن فالتراث يفهم على أنه يعني كل ماينتقل من جيل الى جيل ، حيث يشير الى المعنى الحرفي

التراث الشفاهي دراسة لشخصية القومية

السيد حافظ الأسود

Wimberly, Lowry. Charles., Folklore In The English and Scottish Ballads. Dove (١)

Publications. Inc. New York. 1965. p.3.

Lowie, Robert., Are We Civilized? George Routledge & Sons. Ltd. (٢)

London. Printed in U.S.A. 1929. p.4.

تعبير ادوارد بيرنت تايلور Edward B. Tylor هي ذلك « الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع » .^(٨)

وهذا المفهوم العام للتراث يشير أيضا الى تلك الرواسب Suroivals التي انتقلت من جيل الى جيل ، وظلت باقية في المجتمع ، وهذا ماجعل روبرت ماريت Robert Marett يقول ان الفولكلور بهذا المعنى - من حيث انه يدرس تلك الرواسب - يتسع مفهومه بحيث يصبح من الصعب فصله أو تمييزه عن الانثربولوجيا العامة General Anthropology^(٩) .

ويستخدم كثير من علماء الفولكلور والانثربولوجيا مفهوم التراث الشفاهي أو الشعبي بحيث يعني الفولكلور Folklore فنجد لويس سبنس Lewis— Spence يعرف الفولكلور قائلًا : « الفولكلور يعني ذلك الجزء الشعبي من التراث

السدال على الانتقال^(١٠) ، وعلى هذا الأساس من التصور ، فان كل عناصر الحياة الاجتماعية تصبح تقليدية أو « تراثية » ماعدا تلك المستحدثات التي يوجد بها كل عصر ، وتلك التي تكون معارة من المجتمعات الأخرى ، والتي يمكن ملاحظتها في أثناء الانتشار ، فالتراث بمعناه الواسع إذن يحتوي على كل العادات والأعراف ، والنظم ، والكلام ، والملبس ، والقوانين ، والأغاني والحكايات المنقولة أو المتوارثة^(١١) .

وإذا كان التراث يتضمن مفهوم الاتصال المستعربين الأجيال فهو إذن ينظر اليه على أنه عملية اجتماعية تنتقل خلالها عناصر التراث الثقافي من جيل الى جيل عن طريق الاتصال ، فالتراث يشير الى المضمون اللامادي المنقول عن القديم ، على حد تعبير فيرتشايلد Fairchild . H . P .^(١٢) ، ويقتررب هذا المفهوم للتراث من مفهوم الثقافة ، وخصوصا اذا أخذت بمعناها الواسع من حيث هي ذلك الكل الذي يحتوي خبرة الانسان المتراكمة والمكتسبة التي تنتقل اجتماعيا^(١٣) أو هي مجموع ما يكتسبه الفرد من مجتمعه^(١٤) ، أو على حد

(٣) Williams, N.P. "Tradition" In *Encyclopedia of Religion and Ethics*.

Edited by James Hastings: T&T. Clark. New York. 1930. Vol. XII. p.411.

(٤) Radin, Max., "Tradition" In *Encyclopedia of Social Sciences*.

The Macmillan Company. New York. 1949. Vol. XV. p. 62.

(٥) Fairchild, H.D. *Dictionary of Sociology*. Philosophical Library. New York. City 1944. p. 322.

(٦) Keesing, F.M., "Anthropological Use of The Term "Culture" in *Make Men of them*.

Edited by Charles Hughes. Rand Mc. Nally & Company Chicago. 1972. p.186.

(٧) Lowie, R., *The History of Ethnological Theory*. Rinehart & Company, Inc. New York. 1959. p.3.

(٨) أحمد أبو زيد ، تايلور ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ٨١ .

(٩) Marett, Robert. R., *Anthropology*, Oxford University Press. London, New York.

Toronto. 1944. p.186.

والألغاز ، والشعر ، وسائر الأشكال الأدبية الأخرى عن المواد التي تندرج تحت مفهوم الفولكلور (١٣) مثل الفن الشعبي ، والأدوات الشعبية ، واللباس الشعبي ، والطب الشعبي ، والموسيقى الفولكلورية أو الشعبية (١٤) حيث أن تلك المواد تخرج عن نطاق الأدب الشعبي أو الفن القوي . (١٥)

كما سبق يتضح أن الفولكلور بالنسبة لعلماء الأنثروبولوجيا بصفة خاصة يعني التراث الشعبي أو التراث الشفاهي أو الفن القوي أو الفنون الكلامية أو الآداب الشفهية (١٦) ، وهذا ما نجده في قواميس ودوائر المعارف الأنثروبولوجية ، حيث أن الفولكلور يعني كل ما هو منقول شفاهة من المأثورات والأساطير ، والاحتفالات ، والأغاني ، والحرفات ، والقصص الخاصة بالشعوب (١٧) ، أو هو الأدب الشفاهي الذي يعني ذلك الكيان المؤلف من التراث والتاريخ والأسطورة والقصص والحكايات التي تروى شفاهة

مرتبطا بالعادات والمعتقدات القديمة الباقية بين الناس ، ويمكن أن يعرف الفولكلور على أنه علم أو معرفة الجماهير ، مهتمًا بالعرف ، والمعتقد ، والرواية ، والفن المبكر الذي استمر باقيا بينهم من الماضي (١٨) ويتفق هذا التعريف مع ماذهب إليه سيرجيس فريزر S. G. Frezer من أن الفولكلور في معناه الواسع يتضمن الاعراف والمعتقدات التقليدية التي تظهر نتيجة للفعل الجمعي للجمهور أو الشعب والتي لا يمكن أن تنسب إلى التأثير الفردي للناس العظام . (١٩)

ولكن مثل هذه التعريفات الفضفاضة جعلت الأنثروبولوجيين وعلماء الفولكلور المعاصرين يمدون الفولكلور ويقتصره على الأدب أو التراث الشفاهي أو الفن القوي Verbal art (٢٠) ذلك لأن الفولكلور في واقع الأمر مصطلح أكثر اتساعا وشمولا ، وهذا ما جعل وليام باسكوم William Bascom يفضل استخدام تعبير « الفن القوي » كي يميز الحكايات الشعبية ، والحكايات الحرفية ، والأساطير ، والأمثال ،

(١٠) Spence, Lewis, *Myth and Ritual In Dance, Game and Rhyme*. Watts & Co. London. 1947. p.1.

(١١) Frazer, J. G., *Folk-lore in The Old Testament*. Macmillan and Co. Limited. London. 1918. p.VII.

(١٢) Dorson, R.M., "Africa and The Folklorist" In *African Folklore*. Edited by R. M. Dorson. Anchor Books Doubleday & Company. Inc. Garden City. New York. 1972. p.31.

(١٣) Basom, W., "Folklore" in *International Encyclopedia of Social Sciences*. 1972. Vol. 5. p.497. Ibid., p.496.

(١٤) Dorson, R. M., op. cit., P.17.

(١٥) أحمد أبو زيد ، مقدمة عن الأنثروبولوجيا والفولكلور ، دراسات في الفولكلور ، تأليف : د . أحمد أبو زيد ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ، ١٩٧٢ ص ١٠ .

(١٦) Winick, Charles., *Dictionary of Anthropology*. A Littlefield, Adams & Co. Totowa, New Jersey. 1977. p.217.

« الفن الشفاهي » أو التراث الشفاهي الذي هو خلاصة مجموع إبداع أو خلق الجماعة ككل عبر الزمن ، إذ أنه يمثل ماهو متوارث من جيل الى جيل وأنه « يعيش في أفواه الناس على الأقل لعدة أجيال » (٢٢) كما أن أهم عنصر في تعريفات الفولكلور أو التراث الشفاهي هو « وسيلة أو واسطة الانتقال » التي تكون أساسا وسيلة شفاهية ، أي ينتقل من شخص الى شخص آخر شفاعة دون نصوص مكتوبة (٢٣) ، ولكن يجب ألا نغفل حقيقة واضحة وهي ان الاتصال الشفاهي بين الجنس البشري كان أسبق في تاريخه على فن الكتابة بآلاف السنين . (٢٤) .

ونخلص من كل ذلك ، وكما يقول ريتشارد دورسون R. Dorson الى أن الانثروبولوجي يحدد ويقتصر تصوره للفولكلور على « الفن القوي » (٢٥) كما نجد روث فينينجان Ruth Finnegan تؤكد على ذلك المعنى للفولكلور بحيث يعني الادب الشفاهي أو أدب الشعب « The Folle Literature of »

ويشكل غير رسمي من جيل الى جيل (١٨) والذي لا يكون مقتصرا على المجتمعات غير المتأدية أو السابقة على الأدب بل يوجد أيضا في الحضارات المتقدمة ذات التاريخ القديم وذات التراث المكتوب (١٩) وأنه يصلح كمصدر للمعرفة عن ماضي تلك الحضارات ، حيث يذهب تايلور E. B. Tylor الى أن التاريخ المبكر أو القديم للأمم يتألف - بصورة كبيرة أو صغيرة من التراث الشفاهي أو المأثورات المتوارثة أو المنقولة عن عصور سابقة على الكتابة عن طريق الذاكرة (٢٠) ، كما نجد أن أحد تعريفات التراث الشفاهي تشير الى أنه يتألف من كل الشواهد القولية والتي تكون روايات شائعة متعلقة بالماضي (٢١) ونجد أن هذا التعريف لا يحتوي الا على المأثورات الشفاهية - سواء كانت تنطق أو تغنى - كما أنه لا يتميز فقط عن الروايات المكتوبة بل أيضا عن الموضوعات المادية التي يمكن أن تستخدم كمصدر لمعرفة الماضي . (٢٢)

فالخاصية الأساسية للفولكلور إذن تتمثل في أنه

(١٨) Hunter, D. E., and Whitten, P., *Encyclopedia of Anthropology*. Harper & Row. Publishers. New York. 1976. p.290

Ibid., P.290. (١٩)

Tylor, E. B., *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilizations*. (٢٠)

Watts & Co. London. 1946. Vol.11. p.110.

Vansina, Jan., *Oral Tradition*. Translated by H. M. Wright. Aldine Publishing Co. (٢١)

Chicago. 1965. p.19.

Ben-Amos, Dan., "Toward A Definition of Folklore in Context" In *Cultural and Social Anthropology*. Ed. by B. Hammond. (٢٢)

Macmillan Publishing Co. Inc. New York. 1975. p.361.

Ibid, 362. (٢٣)

Downs, Robert., "The Oral Tradition: "Introduction" in *The Story Experience*. by James (٢٤)

B. Wilson. The Scarecrow Press. Inc. Metuchen. N.J. & London. 1979. p. VII. (٢٥)

Dorson, R. M., op. cit., p.34.

يجب ألا يعتقد ان الآداب الشفاهية ذات مضمون متهاافت أو أسلوب بسيط فح ، واهتمامات جمالية ضحلة ، بل هي آداب حقيقية بالرغم من أنها ابتكرت ونقلت وعبر عنها بطرق تختلف عما هو موجود في الآداب المكتوبة ، كما أن أهمية تلك الآداب الشفاهية تظهر في أن البصيرة الاجتماعية والشعر والفلسفة والفكاهة ، بل المهارة الفنية التي تظهر فيها تستحق الاهتمام مثلها مثل الأشكال الأخرى المقبولة والمتفق عليها من التعبير الفني المبدع في أي نوع أو غلط من النسق الاجتماعي . (٣١)

وبعد ذلك التحديد لمفهوم التراث الشفاهي نشر الى أن عناصره المؤلفة له - من أساطير وملاحم وروايات وقصص وحكايات شعبية ومرثي وأغان وحكم وأمثال شعبية تستخدم هنا كمنهج فولكلورية أو ظواهر فولكلورية على أساس أن الفولكلور واللغة هما ظواهر اجتماعية جمعية Collective Social Phenomena (٣٢) ، فاللغة - التي من خلالها يمكن التعبير عن تلك العناصر الفولكلورية - ترتبط دائماً

أو الحكاية الشعبية (٣٣) وهذا المعنى استخدمه إيفانز برينشارد Evans- Pritchard من قبل عند دراسته للحكايات الشعبية لدى الأزاندي (٣٤) بل نجد أيضاً أن أصحاب مصطلح فولكلور يعنون به أساساً التراث الروحي وخصوصاً التراث الشفاهي (٣٥) الذي هو - كما سبق القول - إبداع أو خلق جمعي يقدم - من خلال عناصره - بدور الوساطة بين أفراد المجتمع ، أي أنه الوسيط الذي من خلاله يستطيع أعضاء جماعة ما أن يشاركوا في تفسير وتهديب أو حتى تعديل مدركاتهم المشتركة ، كما أنه يوجد ويستمر في وجوده بين الناس الذين يكونون في اتصال معاً وجهاً لوجه (٣٦) .

والتراث الشفاهي أو الأدب الشعبي يختص بخصائص تحضه وهي العراقة والواقعية والجماعية والداخل مع فروع المعارف والفنون الشعبية الأخرى (٣٧) ، ولذلك نجد أن اهتمام الأنثروبولوجيين بمفهوم التراث أو الأدب الشفاهي كبير حيث نجد أن جاكوبز وستيرن Jacobs and stern يذهبان الى أنه

(٣٦) Finnegan, Ruth., "Attitudes to The Study of Oral Literature in British Social Anthropology"

In Man: The Journal of The Royal Anthropological Institute. March. 1969. Vol. 4 No. 1. p.63.

Evans-Pritchard, EE., "Four Zande Tales" in The Journal of The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. (٣٧)

January to June 1965. Part. 1. p.44.

(٣٨) محمد الجوهري ، علم الفولكلور ، الجزء الأول ، دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية ، دار المعارف ، طبة ثالثة ، القاهرة ١٩٧٨ ص ٣٩ .

(٣٩) Giovannini, M.J., "A Structural Analysis of Proverbs In a Sicilian Village" in American Ethnologist. May. 1978. Vol. 5. No. 2. P.322.

(٣٠) أحمد رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ١٩٥٩ ص ١٠ .

Jacobs, M., and Stern, B.I., An Outline of General Anthropology. (٣١)

Brans & Boble, Inc. New York. 1950. p. 16.

Arewa, O. E., and Dans. A., "Proverbs and Ethnography Speaking Folklore" in American Anthropologist. 1964. Vol.66. No.6. p.71. (٣٢)

بجماعات من الناس وليس بفرد واحد بالذات ، كما أن الفرد يكتسبها من الجماعة التي يعيش فيها لا العكس (٣٣) ، ومعنى هذا أنه لا يمكن أن نزل اللغة وعناصر التراث الشفاهي عن مضامينها أو تضميناتها الاجتماعية والذي يمكن أن يتمثل في جماعة جغرافية أو لغوية ، أو اثنية (عرقية) Ethnic ، أو جماعة مهنية (٣٤) ، كما أنها من ناحية أخرى تعبر عن - أو تكون تعبيراً عن - جماعة متكاملة ، وتؤلف علامة أو سمة لـ مجتمع ما تقليدي (٣٥) ، وبعبارة أخرى فإنها - أي عناصر التراث الشفاهي - تعتبر حقائق اجتماعية (٣٦) ، وأنها بالتالي - من حيث هي مادة - تخضع للدراسة أو التحليل الأنثروبولوجي ، وذلك للتعرف على أصلها الاجتماعي ، ووظيفتها الاجتماعية في المجتمع ، وفي الأنماط السلوكية لثقافة المجتمع ومدى تمثيلها عن

العلاقات القيم السائد مما يعني - على حد تعبير دكتور أحمد أبو زيد - فهم المجتمع من زاوية فولكلورية بحثة (٣٧) ، وهذا مأسوف نشير إليه عندما نتناول المنهج النظرية في دراسة الشخصية القومية من خلال تحليل عناصر التراث الشفاهي ، ولكن قبل أن نعرض لذلك نود أن نوضح أولاً مفهوم « الشخصية القومية » *

ان مفهوم « الشخصية القومية » نبع أساساً من علم الأنثروبولوجيا الثقافية - كما يقول جيوفري جورير Geoffrey Gorer - وهو يعني دراسة الشخصية في الثقافة ودراسة الناس في وضعهم الاجتماعي ، وليس الأفراد المنعزلين عن المجتمع (٣٨) .

وفي الواقع نجد أن مصطلح « الشخصية القومية » في الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية قد أخذت عدة

(٣٣) أحمد أبو زيد ، حضارة اللغة ، مجلة علم الفكر ، المجلد الثاني ، العدد الأول ، الكويت ، ١٩٧١ ص ٢٠ .

(٣٤) Ben-Amos, Dan., op. cit., p.359.

(٣٥) Barbu, Zev., "Popular Culture: A Sociological Approach" in Approaches To Popular Culture. Edited by C.W.E. Bigsby.

Edward Arnold publisher Ltd. London. 1976. p.53.

(٣٦) Ben-Amos, Dan., op. cit., p.359.

(٣٧) أحمد أبو زيد ، مقدمة عن الأنثروبولوجيا - والفولكلور ، المرجع السابق ، ص ١٧

(٣٨) Gorer, G., "The Concept of National Character" In Personality: Its Nature Society and Culture. Edited by C. Kluckhohn and H.A. Murray with the Collaporation of David. M. Schneider. Alfred A. Knope. New York 1956. p.247.

* ظهرت الدراسات الأنثروبولوجية التي تناولت « الشخصية القومية » لمجتمعات وأمم كثيرة ، خلال الحرب العالمية الثانية ، وبعدها ، على يد مرجعيت مبد M. Mead وكلايد كلوكهوهن C. Kluckhohn ، وجيوفري جورير G. Gorer ، وفرانزيس هسو F. hsu ، ووارنر W.L. Warner وآخرين ، حيث حاول هؤلاء العلماء أن يدرسوا سمات الشخصية المشتركة ، وتكليفها خلال التنشئة الاجتماعية ، ودراسة الأنماط السلوكية المرتبطة بها ، وتتناول هذه الدراسات أيضاً مجتمعات ودولاً متقدمة ومعقدة مثل أمريكا ، وألمانيا ، وروسيا ، واليابان وفرنسا ، والعين ، وذلك للتعرف على أهم السمات التي تميز كلًا منها عن الأخرى ، وتعلمها الطابع المميز لها (انظر :

Keesing, R. M. & Keesing, F.M., New Perspective in Cultural Anthropology. Holt, Rinehart and Winston Inc. New York 1971. p. 396).



ليشمل شخصية الطبقات والمجتمعات والأمم^(٩٠)، بينما نجد أن إبرام كاردينر Abram Kardiner يفضل استخدام مصطلح « بناء الشخصية الأساسية Basic Personality Structure الذي يشير إلى نمط الشخصية مرتبطا بثقافة معينة^(٩١) على أساس أن مجموع أعضاء مجتمع ما يشتركون في بناء الشخصية الأساسية المؤسسة على الخبرات السابقة والعامية أو المشتركة التي ترجع إلى تأثير أنماط التفكير والسلوك - الشائعة في المجتمع على الطفل في حياته المبكرة^(٩٢) .
ويميل بعض العلماء الباحثين إلى استخدام مصطلح « الطابع القومي » ليحل محل « الشخصية القوية » من

تسميات مختلفة في الظاهر ، ولكنها جميعا في النهاية تنفق حول مفهوم أو تصور واحد مشترك ، فنجد مثلا أن أريك فروم Erich fromm يعني بها « الشخصية الاجتماعية » التي تشير إلى تلك السمات المشتركة بين مجموعة معينة من الناس يعيشون في نفس المجتمع والمعرضين بصورة عامة لتنشئة اجتماعية متشابهة^(٩٣) ، ونجد أن ديفيد ريزمان David Riesman يتفق مع أريك فروم في هذه التسمية ، ويذهب إلى أن الشخصية الاجتماعية هي ذلك الجزء من الشخصية الذي يكون مشتركا بين جماعات اجتماعية ، والذي يكون نتاج خبرة أو تجربة تلك الجماعات^(٩٤) ، وأن كان يوسع المفهوم

والنظر أيضا :

Mead, M., "National Character and the science of Anthropology" Culture and Social Character. Edited by Semon M. Lipset and Leo Lowenthal, The free Press of Glencoe, Inc. New York. 1961. ونجد أن جريجوري باتسون Gregory Bateson يخصص فصلا كاملا في كتاب له للدفاع عن مصطلح « الشخصية القوية » ، معتبرا دعاوي العلماء الذين يشككون في القيمة العلمية للمصطلح ذاهبين إلى أن هناك اختلافات في الثقافة الفرعية داخل كل مجتمع ، وهناك اختلاف بين الجنسين ، وبين الطبقات ، وبين الجماعات المهنية ، ويشيرون إلى حدوث التغير الثقافي الذي ينتج عنه تحلف جزء من الجماعة أو المجتمع في عملية التطور ، والتقدم عن الجماعات الأخرى المتقدمة ، ويرد باتسون G. Bateson على تلك الانتقادات ، قائلا : إن كل الاعتراضات يمكن تفنيدها استنادا إلى مسلمتين أساسيتين هما : - أولا : أن الفرد - سواء من وجهة نظر فيسيولوجية أو سيكولوجية - هو وحدة واحدة أو كيان واحد منظم بحيث أن كل الأجزاء والجوانب المؤلفة له تكون متفاعلة بصورة متبادلة وتكون قابلة للتشكيل في شكل واحد . ثانيا : أن الجماعة بالمثل تكون منظمة بنفس المعنى ، وأن الاختلافات بين الجنسين مثلا لا تؤثر على وحدة المجتمع ، إذ أنها اختلافات في أنماط من السلوك والتي تكون أنماطا تكاملية يكمل كل منها الأخرى فهناك الرجال والنساء ، ويرتبط بها أنماط وسمات سلوكية تكاملية مثل السيادة والتبعية والسيطرة والخضوع ، والاستقلال والالتكالية (أنظر :

Bateson, G., Steps to an Ecology of Mind. Interst Books. London. 1972. pp. 88 - 106.

Gutman, R., and Wrong, D. H., "David Riesman's Typology of Character" In Culture and Social Character, by Semon M. Lipset and Leo Lowenthal. op. cit. p.303. (٩٥)

Riesman, D., with Glazer, N., and Denney, Reuel., The Lonely Crowd. New Haven & London. Yale University Press. 1977. p.4. (٩٦)

Kroeber, A.N., Anthropology: Culture Patterns and Process. A Harbinger Book. (٩٧)

Hacourt Brace & World. New York & Burlin Game. 1963. pp.142-143.

Benderly, L.B., and Others., Discovering Culture: An Introduction to Anthropology. (٩٨)
D. Van Nostrand Company. New York. 1977. p.228.

ومن أجل أن يتضح مفهوم الشخصية القومية ، يجب أن نشير الى عدة نقاط ضرورية يمكن تلخيصها فيما يلي ، أولا : علاقة المجتمع بالشخصية ، ثانيا ، علاقة الثقافة بالشخصية ، ثالثا : علاقة أنماط السلوك بمفهوم الشخصية القومية .

وعندما نتناول أولا ، علاقة المجتمع بالشخصية ، نقول مع اميل دوركايم E. Durkheim ، ان هناك وجودين لا يمكن فصلهما اطلاقا الا بالتجريد - يقيان متميزين : أحدهما يتألف من كل الحالات العقلية التي تنطبق فقط على أنفسنا وعلى أحداث حياتنا الشخصية ، وهذا ما يمكن أن نطلق عليه الوجود الفردي ، اما الآخر فهو نسق الأفكار والعواطف والممارسات التي تعبر فيها ليس عن شخصيتنا وحسب ولكن عن الجماعة التي نكون جزءا منها ، وتلك هي المعتقدات الدينية والمعتقدات الاخلاقية والممارسات والتقاليد والآراء الجمعية من كل نوع ومجموعها يؤلف الكائن الاجتماعي^(٤٧) وحتى عند مستوى سلوك وأفعال الأفراد في أي موقف نجد بالرغم من أنها تكون شخصية الا أنها تعكس تأثير البيئة الاجتماعية أو المجتمع^(٤٨) ، فهناك رابطة بين الشخصية والمجتمع وهذه الرابطة يمكن

أجل أن يشيروا الى تلك الخصائص المشتركة أو الشائعة لدى جماعة ما قومية^(٤٩) ولكن مرفي Murray Murphey يعترض على ذلك المصطلح قائلا انه يأخذ شكل الاسلوب الادبي والذي يمكن استخدامه أو تطبيقه في مجال النظرية العلمية عن السلوك الانساني^(٥٠) وهو يتفق مع كورا ديبورا Cora Du bois ، وآشور والاس - Anthony F. C. Wal- lace في استخدام اصطلاح « الشخصية المتوالية » Modal Personality والذي يشير الى غط أو نوع الشخصية الأكثر شيوعا في مجتمع ما أو ثقافة ما^(٥١) . مما سبق نخلص الى أن « الشخصية القومية » تشير الى مجموع السمات والدوافع المشتركة وأنماط السلوك - الظاهرة والمسترة - المحكومة بالقيم المعايير الاجتماعية التي يشترك فيها معظم - ان لم يكن كل - الأفراد المؤلفين لمجتمع ما ، أو بعبارة أخرى ، نقول ان الشخصية القومية هي سمات أو خصائص الشخصية المشتركة أو العامة ، والتي يشترك فيها معظم أعضاء جماعة ما في استجاباتهم للجوع ، والجنس ، والانتكالية ، والتبعية ، والاستقلال ، والعنوان ، والحب ، والثقة بالنفس ، والسلطة او السيادة وما شابه ذلك^(٥٢) .

(٤٧) Murphey, M., "An Approach to The Historical Study of National Character" in Context and Meaning In Cultural Anthropology. Edited by Melford E. Spiro. The Free Press. New York. 1965. p. 145.

Ibid., p. 145

Benderly, L. B., and Others, op. cit., p. 228

(٤٤)

(٤٥)

(٤٦)

Cohen, Y.A., "The Individual In Adaptation" in *Man In Adaptation: The Institutional Framework*. Aldine Publishing Company Chicago 1973. p. 352.

Durkheim, e., *Education and Sociology*. Translated by Sherwood Fox. The Free Press Glencoe Illinois. 1956. pp. 71-72.

Inkeles, Alex., "Personality and Social Structure" in *Sociology Today*. Edited by R. K. Merton, L. Broom., & J.S. Cottrell. Basic Books, Inc. Publishers, New York. 1959. p.273.

وكما تقول روث بنديكت Ruth-Benedict إن ثقافة المجتمع هي التي تقدم المادة الخام التي يصنع منها الفرد حياته (٤٤)، ويذهب والاس E. F. Wallace أبعد من ذلك في توضيح العلاقة بين الثقافة والشخصية إذ يقول لو أخذنا بتعريف تابلور الذي يشير إلى أن الثقافة . هي ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن ، والأخلاق ، والقانون ، والعرف ، وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع . فإنه - كما يقول والاس إذا استبدلنا كلمة « شخصية » بدلا من « الثقافة » واستبدلنا كلمة « الفرد » بدلا من « إنسان » فإنه سوف يكون تعريفا مقبولا للشخصية (٤٥)، أي أن الشخصية ، هي ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الفرد من حيث هو عضو في مجتمع .

ثم نأتي إلى النقطة الثالثة وهي علاقة أنماط السلوك بالشخصية القومية ، التي على أساس منها سوف نرى إلى أي مدى يساهم التراث الشفاهي في دراسة الشخصية القومية ونتعرف بالتالي على المنهج النظرية التي يجب الاسترشاد بها في مثل هذه الدراسة . وفي الحقيقة أن

أن ينظر إليها على أنها هي الطريقة التي يؤكد فيها المجتمع على التقابيل من جهة الأفراد الذين يؤلفونه ، ويمكن أن ينظر إليها أيضا على أنها الطريقة التي فيها يبحث الأفراد عن ارشاد أو توجيه ذي معنى ودلالة من المجتمع (٤٦) أو بعبارة أخرى وعلى حد تعبير رادكليف براون Radcliffe- Brown فإن العمل الأساسي للباحث - من وجهة النظر الوظيفية - هو دراسة الفرد والطريقة التي فيها يتشكل بواسطة - أو يتكيف مع - الحياة الاجتماعية (٤٧) . ثانيا : بالنسبة لعلاقة الثقافة بالشخصية ، فلا يقصد بها هنا الثقافة الشخصية الخاصة بالفرد من حيث هو فرد بل ثقافة المجتمع الذي يعيش فيه الأفراد ، إذ لا يمكن تصور مجتمع بدون ثقافة أو ثقافة بدون أفراد يؤلفون ذلك المجتمع ويعملون تلك الثقافة التي في أحد معانيها تعني التراث الاجتماعي Social Tradition (٤٨) ، كما أن الثقافة في جوهرها هي نتاج لتفاعل الاجتماعي الإنساني ومعددة له في نفس الوقت (٤٩) حيث أن الأنماط الثقافية لها علاقة مزدوجة مع الفعل - الذي سوف نوضح مفهومه بعد قليل - فهي يمكن أن تكون موضوعات للموقف ، أو يمكن أن تكون منظمة داخليا لتصبح مكونات لنمط توجيه الفاعل (٥٠) أو بعبارة بسيطة ،

-
- (٤٩) Parsons, T., & White, W., "The Link between Character and Society" In Culture and Social Character. op. cit., p. 90.
- (٥٠) Radcliffe-Brown, A.R., Structure and Function In Primitive Society: Essays and Addresses. Cohen & West Ltd. London 7th impression 1968. P 1850.
- (٥١) Kroeber, A. L., op. cit., p.60
- (٥٢) Parsons, T., The Social System. The Free Press, Illinois. 1952. p.5.
- (٥٣) Ibid., P.47.
- (٥٤) Benedict, R., Patterns of Culture. Routledge & Kegan Paul Ltd. London. Tenth Impression. 1968. p.181.
- (٥٥) Wallace, A. F., Culture And Personality. Rand House. New York. 1966. p.6

والحكايات والأغاني والتعليم والحكم الأمثال الشعبية التي تكون شائعة في ثقافة مجتمع بعينه ، أو باختصار تُولف أو تُشكل التراث الذي يعبر عنه في اللغة والذي ينتمي إلى الثقافة الظاهرة أو السلوك المعياري أو المثالي (٦١) ، وتلك الأنماط المثالية من السلوك التي يشترك فيها معظم - إن لم يكن كل - الأفراد المؤلفين للمجتمع ، تتميز بأنها تسموع على الفرد أو أن لها طابعا « فوق فردي » بمعنى أنها تبقى وتستمر بينا الأفراد يأتون ويذهبون (٦٢) .

أما النوع الثاني فهو الأنماط المنسوبة Modal Patterns تلك التي تكون خفية أو مستترة أو كسائنة أو لاشعورية (٦٣) ، ويطلق عليها الأنثروبولوجيون السلوك الفعل لأنه يحدث بصورة متكررة (٦٤) ، بل إن البعض يطلق على هذا السلوك الفعلي « النوالي » في ثقافة ما اسم الثقافة الواقعية أو الحقيقية أو الثقافة السلوكية التي تكون منمنعة في الأبنية النوالية (٦٥) ، وهذا الجانب المستتر الخفي من السلوك

أنماط السلوك والنشاط والتفكير والشعور التي تكون مكتسبة ومشتركة تعتبر مركز الاهتمام في دراسة الثقافة والشخصية (٦٦) حيث إن الأنماط الثقافية تتبلور وتتأصل في الفرد (٦٧) الذي يحملها .

وعند تناول مفهوم أنماط السلوك يجب التمييز بين نوعين كبيرين من أنماط السلوك وهما أولا : الأنماط المعيارية Normative Patterns أو المثالية ، وهي التي تكون ظاهرة أو واضحة أو علنية ، والتي تعتبر جزءا من النسق الرمزي الثابت للثقافة ، وتنمو في حدود من اللغة والألفاظ والقضايا (٦٨) ، وهذه الأنماط تحدد ماسيفعله الناس ، ويقولونه في مواقف بعينها (٦٩) أي أنها تنتم بمعايير السلوك التي تمثل مايعرف بالتوقعات والقيم والأهداف والمثل والنماذج ، حيث إن المجتمع يمثل ويوضح للفرد ماينبغي أن يفعله ، فهي تمثل إذن أنماط السلوك السوى المرغوب فيه في تراث ثقافي بعينه (٧٠) ، وهذا النوع يشمل كل مايجتوبه و التراث الشفاهي ، أو ذلك المخزون الهائل من القصص

Honigmann, John. J., *Culture and Personality*. Harper & Brother, New York. 1954. p.30. (٦٦)

Hsu, F. L. K., "Psychological Anthropology In The Behavioral Sciences." in *Psychological Anthropology*. Edited by F. L. K. (٦٧)

Hsu. Schenkman Publishing Company, INC. Printed In U.S.A. 1972. p.7.

Keessing, F.M., "The Abstract or 'Contract' Nature of Anthropological Nature" In *Make Men of Them*. BY C. C. Hughes. Rand Mc Nally & Copmany. Chicago. 1972. p. 163. (٦٨)

Beals, R.L., & Hoijer, H., *An Introduction to Anthropology*. The Macmillan Copmany. New York. 1953. p.271. (٦٩)

Keessing, F. M., op. cit., p.163.

Ibid., pp.163-164. (٧٠)

Linton, R., *The Study of Man*. Appleton-Century-Crofts, Inc. New York 1936. p.102. (٧١)

Keessing, F. M. op. cit. p.163. (٧٢)

Ibid., p. 161. (٧٣)

Ibid., p.163 (٧٤)

ولكننا لانمی ذلك « (٦٩) ، ومعنى ذلك - وعلى حد تعبير روبرت ماريت Robert Marett - ان الشخصية الانسانية تختبر وتفهم من خلال السلوك الانساني (٧٠)

من هذين النمطين السابقين - المعيارى والمتوالى - من أنماط السلوك يتضح أن المشاركة في مجموع الأفكار ، وفي الاستجابات الانفعالية لأعضاء مجتمع ما هو الذي يعطي للملك المجتمع شخصية أو روحه الجمعية ، ووحدة الارادة والقدرة على الفعل الموحدة (٧١) ، فالمجتمع لا يمكن له أن يعمل كوحدة واحدة الا اذا اشترك أعضاؤه أو أفرادها في « وحدة نفسية » واحدة والتي هي عبارة عن مجموع الأفكار والقيم الصادات وردود الأفعال الانفعالية العامة التي تؤلف في مجموعها شخصية المجتمع (٧٢) وهذا ما جعل مالمينوفسكى B. Malinowski يقول انه عند دراسة الطرق والاساليب المنظمة من التفكير والشعور والسلوك ، فاننا لانهتم بما يمكن لـ (أ) من الناس أو لـ (ب) أن يشعر به من حيث هم أفراد في سياق عرصى من خبراتهم وتجاربهم الشخصية الخاصة بهم ، بل اننا نهتم فقط بما يشعرون به ويفكرون فيه من حيث هم أعضاء في جماعة ما معينة ، وفي هذه الطريقة أو الوسيلة فان حالاتهم

للاشعوري لفرد ما يصبح شعوريا عندما تحدث أزمة أو شدة أو بلاء أو عند الاختيارات البديلة (٧٣) .

وهنا نقول مع ادوارد ساپير Edward Sapir ان أنماط السلوك الاجتماعي ليس من الضروري أن نكتشف عن طريق الملاحظة البسيطة ، ذلك لانها تندمج في المحتوى السائد في السلوك الواقعي في الحياة ، وعلى ذلك اذا كنا نستطيع أن نصف الانسان على أن له ردود أفعال متطابقة مع الأنماط الثقافية عميقة الثبات والرسوخ ، واذا كنا نستطيع أن نين أن هذه الأنماط ليست مدركة تماما حتى نشعر بها مباشرة ، وليس لنا القدرة على وصفها حين نمارس ، فاننا في هذه الحالة نتكلم عن « الترميط اللاشعوري للسلوك في المجتمع » (٧٤) ، وهذا الترميط لا يمكن في الوظيفة الغامضة للعقل السبلي أو الاجتماعي المنعكس في عقول أفراد المجتمع ، ولكن يكمن في اللاوعي المتماثل عند الفرد عن معان ومجملات وحدود السلوك الذي يتبعه تماما في حياته (٧٥) ، وحتى عندما يسأل الفرد عن معنى سلوكه الاعيادي فان اجابته يمكن أن تأخذ أحد الأشكال التالية « انها العادة . . . » أو اننا دائما نفعل ذلك بهذا الشكل أو الأسلوب » أو « ان أجدادنا يعرفون معنى تلك الأشياء

Ibid., p.163

Sapir, Edward, "The Unconscious Patterning of Behavior in Society" in Make Men of Them. Edited by C.C. Hughes. op. cit. p137.

Ibid., p. 163.

Sperber, D., *Rethinking Symbolism*. Translated by Alice L. Morton Cambridge University Press., 1975. p. 17.Marett, R., "The Beginnings of Morals and Culture: An Introduction to Social Anthropology" In *Outline of Modern Knowledge*. Edited by William Rose. Victor Gollancz Ltd. London. 1931. p.399.

Linton, Ralph., op. cit., p.94.

Ibid, p. 93.

(٦٦)

(٦٧)

(٦٨)

(٦٩)

(٧٠)

(٧١)

(٧٢)

العقلية تستقبل طابعاً معيناً Certain Stamp ،
ويصبحون منمطين بواسطة النظم التي يعيشون فيها ،
وبواسطة التراث والفولكلور وبواسطة كل اطار للفكر ،
أي عن طريق اللغة ، فالبيئة الاجتماعية والثقافية التي
يتحركون فيها تجبرهم على أن يفكروا ويشعروا بطريقة
معينة (٧٣) بحيث انه عندما يفعل الناس ويتحدثون
معاً - من خلال اللغة الخاصة بهم - فانهم يدركون
الحالات العقلية الخاصة بهم (٧٤) .

وعلى هذا الأساس ، وعندما نأتي لتحديد دور
التراث الشفاهي في دراسة الشخصية القومية لمجتمع ما
فان المنهج الذي يجب أن يتبع في مثل هذه الدراسة هو
المنهج البنائي الوظيفي ، أما النظرية فهي نظرية الفعل
الاجتماعي ، ولكن كيف يمكن تطبيق ذلك المنهج وتلك
النظرية على عناصر التراث الشفاهي ؟ وهل يمكن
التعرف على سمات الشخصية القومية التي يشترك فيها
أعضاء مجتمع ما من خلال التحليل البنائي الوظيفي
لعناصر التراث الشفاهي لذلك المجتمع في ضوء نظرية
الفعل الاجتماعي ؟ ثم ما علاقة التراث الشفاهي
بعناصره المتعددة بمفهوم الفعل الاجتماعي ومفهوم
الشخصية القومية ؟

وفي الإجابة عن تلك الأسئلة نقول إن المنهج البنائي

الوظيفي هنا يهتم بتحليل التراث الشفاهي أو الفولكلور
كجزء من الثقافة العامة الكلية السائدة في المجتمع (٧٥)
ودور ذلك التراث أو الآداب الشفوية في المحافظة على
بقاء المجتمع واستمرار وجوده (٧٦) ، وذلك يمثل الوظيفة
الحقيقية أو الغرض الحقيقي للتراث الشفاهي ، في
مقابل ما أطلق عليه علماء الأنثروبولوجيا الغرض الظاهر
أو البادي (٧٧) الذي يتمثل في دور التراث الشفاهي بما
يتضمنه من حكايات وقصص وأساطير على أنها وسيلة
للترفيه أو أداة لابرز المكانة الاجتماعية التي تتمتع بها
أحدى العشائر أو البدنات في المجتمع أو أنها أسلوب من
أساليب التربية الاجتماعية ، ونقل القيم والمثل والمعايير
للآخرين (٧٨) . وهذا الغرض الظاهر أو البادي يختلف
تماماً عن الغرض الحقيقي الذي يؤلف العلة الأخيرة أو
الوظيفة التي لا تكون في الأغلب حاضرة على الاطلاق في
أذهان الناس ، لأنها كثيراً ما تكون هي النتيجة غير
المقصودة لشيء ما يعتقد الناس أنهم يمارسونه لسبب
آخر يختلف تماماً ، بل كثيراً ما لا تكون لديهم أية فكرة
واضحة عن السبب الذي من أجله يمارسون ذلك
الفعل (٧٩) ، وليست مثل هذه الدراسة بالدراسة السهلة
المهيئة ، بل نقول مع مالبينوفسكي إنه من الأسهل أن
نكتب قصة ما من أن نلاحظ انتشار الطرق المعقدة التي
بها تدخل الحياة ، أو ندرس وظيفتها عن طريق ملاحظة

(٧٣) Malinowski, B., Argonauts of The Western Pasific. New York. E. P. Datton & Company.

Inc. London Routledge & Kegan Paul. Ltd. 1960. p.23.

(٧٤) Tylor, E. B., The Origins of Culture. Harper Torchbooks. Harber & Brothers Publishers.

New York. 1972. p.167.

(٧٥) احمد ابوزيد ، مقدمة عن الأنثروبولوجيا والفولكلور ، المرجع السابق ص ١٩ .

(٧٦) احمد ابوزيد ، مقدمة عن الأنثروبولوجيا والفولكلور ، المرجع السابق ص ١٩ .

(٧٧) احمد ابوزيد ، البناء الاجتماعي ، الجزء الأول ، المفاهيم ، الهبة المصرية العامة للتأليف والنشر ، طبعة ثانية ١٩٧٠ ، ص ٩٥ .

(٧٨) احمد ابوزيد ، مقدمة عن الأنثروبولوجيا والفولكلور ، المرجع السابق ، ص ١٦ .

(٧٩) احمد ابوزيد ، البناء الاجتماعي ، المفاهيم ، المرجع السابق ، ص ٩٥ - ص ٩٦ .

واضعين في الاعتبار أن ثقافة المجتمع تلعب دوراً أساسياً - من خلال التنشئة الاجتماعية - في تحديد الصفات والسمات التي يجب توافرها في الأفراد ، والتي تظهر بشكل أوضح في السمات الخاصة بالرجال - من سيادة وسيطرة ومبادأة - والسمات الخاصة بالنساء - من تبعية وخضوع واستسلام - على سبيل المثال ، كما هو في مجتمعتنا ، حيث تذهب كارين هورني Karen Horney إلى أن العوامل الثقافية - وليست البيولوجية - هي التي تفسر الاختلافات الكبيرة بين الجنسين ، حيث تقول إن الثقافة التي تعيش فيها بنظمتها وآرائها هي ثقافة الرجل ، وإن النساء قد شكلن أنفسهن في صورة « الأنثى » التي أوجدتها وخلقتها الرجل ، وبالتالي فإن تلك الخصائص أو السمات الخاصة بالمرأة التي نطلق عليها صفات « أنثوية » و Feminine تكون أساساً موروثاً ثقافياً وليس بيولوجياً^(٨٠) .

ويجب أن نشير هنا إلى أن مثل هذه الدراسة التي تبغي التعرف على نوع العلاقات الاجتماعية القائمة بين الأفراد ، سواء كانت بين الجنسين - الرجال والنساء - أو بين الأجيال - الآباء والأبناء والأحفاد - ونحو ذلك من علاقات اجتماعية ، وما يرتبط بهؤلاء الأفراد من

الوقائع الاجتماعية والثقافية الكبرى التي تدخل فيها^(٨١) ، وهذا ما يؤكد عليه معظم علماء الأنثروبولوجيا^(٨٢) .

اذن سوف نتناول التراث الشفاهي - بعناصره المتعددة - كما نكتشف عن وظيفته في البناء الاجتماعي بمفهومه الواسع الذي يشمل العلاقات الاجتماعية بين وحداته المؤلفة له التي تأخذ أكثر الصور عموماً في العلاقات الشبائية^(٨٣)، حيث أن تلك العلاقات الاجتماعية المتفاعلة تؤلف الوحدة الكلية للبناء الاجتماعي^(٨٤) ، ونتعرف أيضاً على مدى تعبير ذلك التراث الشفاهي عن التفاعل الاجتماعي بين الأفراد ، وتعبيره عن القيم والسمات التي يشترك فيها هؤلاء الأفراد في سلوكهم وتفاعلهم بحيث في النهاية يعطى صورة شاملة لأنماط السلوك - المعيارية والمنوالية - والسمات السائدة التي تؤلف في مجموعها سمات الشخصية القومية للمجتمع المراد دراسته، إذ أنه من المهم - كما يقول جريجوري باتسون Gregory Bateson - أن نصف السمة أو السمات المشتركة في حدود من العلاقات بين الجماعات والأفراد داخل المجتمع^(٨٥) ،

Malinowski, B., "Myth In Primitive Psychology" in Trazer Lectures.

(٨٠)

Edited by Waren & Dawson. F.R.S.E. Macmillan and Co., Limited. London. 1932. p. 83.

Mead, M., An Anthropologist At Work: Writings of Ruth Benedict.

(٨١)

An Atheling Book. Atherton Press. New York. 1966. pp. 36-37.

(٨٢) أحمد أبو زيد ، البناء الاجتماعي ، المفاهيم ، المرجع السابق ، ص ٢٢ (ونظر أيضاً : ابراهيم زيد ، ماذا يحدث في علم الإنسان والمجتمع ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الثامن ، العدد الأول ، الكويت ، ١٩٧٧ ص ٢٤٧) .

Parson, T., The Social System. op. cit., p.139.

(٨٣)

Bateson, G., op. cit., p. 94.

(٨٤)

Arndt, W. B., Theories of Personality. Macmillan Publishing Co., Inc.,

(٨٥)

New York. 1974. p. 221.

قيم اجتماعية ، وكيف ترتبط تلك العناصر المؤلفة للتراث الشفاهي بالسلوك اليومي للأفراد بحيث تدل على أكثر السمات والقيم التي يمكن استخلاصها من تلك المأثورات المرتبطة بالسلوك أو بالفعل ، فالتراث الشفاهي هنا أو الفولكلور يقدم صورة متفردة للمجتمع أو الشعب من الداخل وليس من الخارج أو الظاهر (٩٠) .

وقبل أن نتناول بالتفصيل مفهوم الفعل الاجتماعي وتطبيقه على عناصر التراث الشفاهي يجب أن نشير إلى تفرقة هامة بين المجتمعات التي يدرسها الأنثروبولوجي وعلاقتها بالتراث الشفاهي الخاص بها . وهذه المجتمعات يمكن تقسيمها - بشكل عام جدا ودون الدخول في التفاصيل الكثيرة - إلى نوعين هما : المجتمعات البدائية أو السابقة على الأدب أو التي ليس لها تاريخ مكتوب ، والمجتمعات الأكثر تقدما أو المتأدبة ذات التاريخ المكتوب ، وفي المجتمعات البدائية التي ليس لها تاريخ مكتوب فإن الأنثروبولوجي لا يستعين بالتاريخ في دراسته (٩١) . كما أنه لا توجد تلك التفرقة بين الثقافة الشعبية أو ثقافة الجماهير (الثقافة الشفاهية) والثقافة العليا الخاصة بالصفوة (٩٢) ، بينما نجد أن المجتمعات الأكثر تقدما أو ذات التاريخ المكتوب تمتاز - بالإضافة إلى وجود التراث الشفاهي - بأن لها تراثا قديما مكتوبا أو أدبا مكتوبا والذي يعتبر جزءا من الواقع الثقافي

سمات سلوكية معينة خلال ذلك التفاعل مثل السيادة والتبعية ، والسيطرة والخضوع ، والاحترام والطاعة ، والقسوة واللين ، والحب والكراهة ، والعبدوانية والتسامح ، والغضب والحلم أو الصبر ، ونحو ذلك ، والتي تتميز سمات تكاملية أو انحطاطا سلوكية تكاملية (٩٣) ، نقول أن مثل هذه الدراسة تتطلب القيام بدراسة حقيقية للمجتمع أو الجماعة ، والتي يتوقف النجاح فيها على أمرين : الأول يتعلق بحجم المجتمع المدروس ، والثاني بالسلطة التي يُمضِيها الباحث الأنثروبولوجي في ذلك المجتمع (٩٤) ، وكلما صغر حجم المجتمع وتحددت رقعته ومساحته وتميزت معالته وحدوده سهّل على الباحث تتبع نظمه الاجتماعية ودراسة نسقه الاجتماعي كوحلة متميزة (٩٥) . أما بالنسبة للمدة الزمنية فلا بد للباحث أن يمضي عاما كاملا على الأقل في المجتمع الذي يدرسه حتى يستطيع التعرف على كل مظاهر الحياة وأنواع النشاط الاجتماعي على مدار السنة (٩٦) ، وأهمية هذين العاملين - حجم المجتمع والمدة الزمنية - تظهر بصورة أوضح عند عملية تسجيل كل عناصر التراث الشفاهي المحلية الخاصة بالمجتمع الصغير الذي يدرسه الباحث - كالقرية أو القبيلة - مع ربط ذلك التراث المحل بالتراث الشعبي العام الخاص بالمجتمع الأكبر ، والاهتمام بالتعرف على المواقف والظروف والمناخات التي تستخدم فيها تلك العناصر الشفاهية ، وما تتضمنه من مغزى ومعنى وما تحويه من

Bateson, G., op. cit., p.95.

(٩٦)

(٩٧) أحمد أبوزيد ، الطريقة الأنثروبولوجية لدراسة المجتمع ، مجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية ، المجلد العاشر ١٩٥٦ ، ص ٩٦ .

(٩٨) أحمد أبوزيد ، الطريقة الأنثروبولوجية لدراسة المجتمع ، المرجع السابق ، ص ٩٦ .

(٩٩) أحمد أبوزيد ، الطريقة الأنثروبولوجية لدراسة المجتمع ، المرجع السابق ، ص ٩٧ .

Hunter, D. E & Whitten, p., op. cit., p.173.

(٩٠)

(٩١) أحمد أبوزيد ، الطريقة الأنثروبولوجية لدراسة المجتمع ، المرجع السابق ، ص ٩٧ .

Barbu, Zev., op. cit., p.43.

(٩٢)

والقديم الخاص بذلك المجتمع ، حيث إن ذلك له أهمية كبيرة في التعرف على ثبات وتغير بعض سمات الشخصية القروية من خلال تلك المقارنة ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه في تلك المجتمعات ذات التاريخ المكتوب أو المجتمعات التقليدية - مثل مصر - ولند على سبيل المثال - نجد أن التراث الشفاهي يواكب التراث الشعبي الذي يكون ميمراً للأغلبية العظمى من السكان ، والذي يطلق عليه ردفيلد **R. Redfield** اسم « التراث الصغير » وذلك في مقابل ثقافة النخبة أو الصفوة التي يطلق عليه « التراث الكبير »^(٩٨)، فالتراث الشعبي الذي يؤلف الثقافة الشعبية يشارك فيه أكبر عدد من أفراد المجتمع أو الشعب ، حيث يتميز عن الثقافة الخاصة أو ثقافة الصفوة بذلك الحجم الكبير من جمهور الشعب^(٩٩)، ولذلك فهو يمثل المجتمع وشخصية ذلك المجتمع أصلياً تمثيل ، وخصوصاً إذا أدركنا أن الثقافة الشعبية لا تخضع لثقافة الخاصة بل هي نتاج الجماهير أو الشعب نفسه^(١٠٠) ، وذلك الشعب يكون موجهاً بالتراث ، كما يذهب إلى ذلك ديفيد ريزمان - D. Riesman^(١٠١) فإن له علاقة وظيفية محددة مع الأعضاء

للمجتمع^(٩٣) ، وأهميته تتمثل في أنه يعتبر دليلاً على استمرار التراث ، وخصوصاً في الثقافة الشفاهية التي يحرص فيها الرجل الشعبي لأن يستمع للأقوال الشعبية والمأثورات المتعلقة بالماضي^(٩٤) ، بالإضافة إلى التعرف على الأساطير والحكايات القديمة المميزة للمجتمع المدروس ، إذ أن كل مجتمع أو أمة من الأمم القديمة ذات التاريخ القديم والمكتوب قد طور أشكالاً أسطورية متميزة خاصة بها^(٩٥) ، هذا بالإضافة إلى التعرف على الأساطير التي يعيش فيها المجتمع في الوقت الحاضر^(٩٦) حيث يمكن بذلك التعرف على القيم والمعتقدات القديمة ، إذ أن الدراسة الأنثروبولوجية تهتم بإبراز ما ترسب في الحكايات من معتقدات وتصورات قديمة ، وإن بدت هذه المعتقدات والتصورات في شكل جديد يتناسب مع الظروف الحاضرة التي يعيشها الإنسان^(٩٧) ، وهنا فإن الأنثروبولوجي يجب أن يهتم بالبعد التاريخي ، وخصوصاً عند مقارنة عناصر التراث الشفاهي الموجودة في المجتمع الحاضر - والذي يدرسه دراسة عقلية - بعناصر الأدب أو التراث المكتوب

Duncan, H.D., op. cit., p.6

(٩٣)

Ong, W.J., "World As View and World As Event" in *American Anthropologist*. 1969. Vol. 71. p.641.

(٩٤)

Larue, A., *Ancient Myth and Modern Man*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs. New Jersey. 1975. p.3.

(٩٥)

Ibid, p. 4.

(٩٦)

(٩٧) نبيلة إبراهيم ، الدراسات الشعبية بين النظرية والتطبيق ، مكتبة القاهرة الحديثة ، بدون تاريخ من ٢٥٥ .

Foster, G. M., "Introduction" to *Peasant Society: A Reader*. by Jack Potter & M. N.

(٩٨)

Diaz and G. M. Foster. Little Brown and Company Boston. 1967. p11.

Gans, Herbert. J., *Popular Culture and High Culture*. Basic Books, Inc. Publishers, New York. 1974. p.21.

(٩٩)

Ibid, "Preface", p. IX.

(١٠٠)

Riesman, D., op. cit., p.8.

(١٠١)

من العلاقة بين العناصر ، أي في اختيار الوسائل البديلية للهدف بالقدر الذي يسمح فيه الموقف بالبديلات أو باختصار التوجيه المعاري للفعل^(١٠٦) . وإذا كان ذلك هو المفهوم العام للفعل ، فكيف لنا أن ندرس التراث الشفاهي أو الأدب الشفاهي طبقاً لذلك المفهوم ؟ وهل ذلك التراث وخصوصاً الأساطير والروايات والقصص والحكايات الشعبية تتضمن مواقف تشبه المواقف الفعلية الحقيقية من الفعل الاجتماعي الواقعي ؟ وهل تتضمن أشخاصاً أو أبطالاً لهم أدوارهم في ذلك الفعل الاجتماعي ؟

وفي الواقع وكما يقول مالىنوفسكي -B. Malinowski إن أية رواية أو قصة أو حكاية تكون مرتبطة أساساً بطريقة غير مباشرة بالموقف الذي تشير إليه ، حيث إن كلمات قصة أو حكاية ما يصبح لها معنى بسبب الخبرة السابقة للمستمعين ، وإن معناها يعتمد على مضمون الموقف المشار إليه ، ليس بنفس الدرجة ولكن بنفس الطريقة كما هو بالضبط في حالة الكلام في الفعل *speech in action* ، وإن الاختلاف في الدرجة له أهمية حيث إن الكلام الروائي يشير إلى الموقف ولكن بطريقة غير مباشرة ، أما الطريقة التي يكتب فيها معناها فيمكن أن تفهم فقط من الوظيفة المباشرة للكلام في الفعل^(١٠٧) بحيث إن الأبطال والأفعال والموضوعات

الأخيرة في الجماعة^(١٠٨) ، كما أن كل الأفراد يتطابقون إلى حد كبير مع ذلك التراث ، ويتطابقون مع أنماط السلوك التقليدية في ذلك المجتمع والتي يكتبونها خلال السنوات المبكرة من تنشئة الاجتماعية المركزة^(١٠٩) واضعين في الاعتبار أنه في الثقافة الشفاهية ليس هناك تعليم خاص ، بل إن التعليم يكون عاماً وشائعاً^(١١٠) لكل الأفراد وذلك من خلال التراث الشفهي أو الشفاهي العام ، ومعنى ذلك أنه عندما يصبح النسق الثقافي راسخاً فإن نمط الحياة الذي يجب أن نتكيف معه أجيال المستقبل يصبح دائماً أو مستديراً^(١١١) .

وإذا انتقلنا إلى نظرية الفعل الاجتماعي - التي تمثل الإطار النظري للدراسة - فنقول مع تولكوت بارسونز T. Parsons إن أي فعل يتضمن ما يلي : - أولاً ، فاعلاً ما ، ثانياً - هدفاً ما - أي حالة مستقبلة من الأمور توجه نحوها عملية الفعل ، ثالثاً : يجب أن يؤدي في موقف ما ، وهذا الموقف يمكن تحليله إلى نوعين من العناصر : أولاً - تلك التي لا يمكن للفاعل أن يتحكم فيها أو يغيرها طبقاً لأهدافه ، ثانياً - تلك التي يمكن للفاعل أن يتحكم فيها أو تكون تحت سيطرته ، والأولى يطلق عليها مشروط ، والثانية وسائل ، رابعاً : هناك ما يكون متضمناً في تصور هذه الوحدة ، وهو نوع معين

-
- Ibid, p.11 (١٠٢)
 Ibid, p.11 (١٠٣)
 Ong, W. J., op. cit., p.643 (١٠٤)
 Hallowell, A. Irving., Culture and Experience. Schoken books, New York. 1967. p.13. (١٠٥)
 Parsons, T., The Structure of Social Action. A Free Press. (١٠٦)
 Paperback. New York, Collier-Macmillan Company. 1968. Vol. 1. p.44.
 Malinowski, B., "The Problem of Meaning in Primitive language" in Meaning of Meaning. (١٠٧)
 by C.K. Ogden and I.A.Richards.
 Routledge & Kegan Paul Ltd. London. 10th impression 1972. p.313.

أنساق الفعل ، وأن كل نسق يحاول أن يوجد أو يخلق فعلاً مناسباً يوافق نوع القيمة التي من خلالها يعتبر النسق أفضل^(١٠٩) ، ويرى بيرك أنه عند تحليل الرواية أو القصة يجب أن نتم بخدمة مصطلحات ضرورية في البناء الروائي وهي « الفعل » و « المنظر » و « Scene » و « الفاعل » و « الوسيلة » و « الغرض » وكلها تدور حول الدوافع ، فيجب أن يكون لديك عمل ما الذي يسمى الفعل وهي « اساءة ما يحدث في الفكر والعمل » والآخر الذي نطلق عليه « المنظر » وهو « الحلفية التي يقع فيها الفكر والعمل » وأيضاً يجب الإشارة إلى الشخص « الفاعل » الذي يؤدي الفعل ، وما الوسائل والأدوات التي نستخدمها ؟ أي « الوسيلة » ، أما « الغرض » فهو الذي يكون خلف فعل ما أو حول شخصية الذي فعل الفعل أو كيف فعله ثم الدوافع التي تدفعه^(١١٠) ، ويمكن تلخيص ذلك في خمسة أسئلة تتطلب الاجابة ، وهي :-

- ١ - ماذا حدث ؟ « الفعل » .
- ٢ - متى وأين وقع ؟ « المنظر » .
- ٣ - من فعله ؟ « الفاعل » .
- ٤ - وكيف فعله ؟ « الوسيلة » .
- ٥ - ولماذا ؟ « الغرض »^(١١١) .

في الرواية الشفاهية لا تكون منفصلة عن الواقع الانساني^(١٠٨) ، ولكن ماذا عن العناصر الأخرى المؤلفة للتراث الشفاهي ، ونقصد بها الأغاني والمراثي الشعبية ، والمأثورات والحكم والأمثال الشعبية ؟

في الحقيقة نجد أنه من أجل أن يتحدد دور التراث الشفاهي ، وإسهامه في دراسة الفعل الاجتماعي وأنماط السلوك ، وسمات الشخصية المشتركة أو العامة المرتبطة بتلك الأنماط فإن عناصر التراث الشفاهي - في مجتمع ما - يجب أن يقسم إلى قسمين كبيرين يخضع كل منهما لنوع معين من التحليل الانثربولوجي ، وهذان القسمان هما : أولاً : الأساطير والروايات والملاحم والقصص والحكايات الشعبية أو ما يؤلف « الواقع الروائي » ثانياً : المراثيات والأغاني الشعبية والمأثورات والحكم والأمثال الشعبية .

وبالنسبة للقسم الأول الذي يؤلف الواقع الروائي - بما يحتويه من أساطير وروايات وملاحم وقصص وحكايات شعبية - فإن التحليل الانثربولوجي يستند أساساً على ما ذهب إليه بيرك Burke إلى أنه يمكن تجريد الفعل الاجتماعي أو السلوك من القصة على أساس أن الفعل المثالي Idealactin ينمو من خلال

Ong, W. J., op. cit., p. 641.

(١٠٨)

Duncan, H. D., op. cit. p. 97.

(١٠٩)

Duncan, H. D., p. 94.

(١١٠)

Ibid, pp. 94-95

(١١١)

• يجب أن نذكر هنا أنه ليس بيرك Burke هو أول من استخدم نظرية الفعل في تفسير وشرح بناء الفعل في حدود وظيفته في مجتمع ما ، بل أن دوركم E. Darkheim استخدم تركيبات روائية في تحليله للشعيرة على أساس أنها مثال أو نموذج للفعل الاجتماعي ، كما أن رادكليف براون Radcliffe-Brown في كتابه عن الاندماي قال « أن العالم هو خشبة المسرح الذي يلعب عليها المسرحية الاجتماعية » Dun-can, H. D., p. 86 - 87 وهذا ما أكدته أيفانز بريتشارد E.E. Evans - Pritchard عندما قال أن عالم الانثربولوجيا لا يتم في

المسرحية بالفاعلين إلا من حيث هم أشخاص يلعبون ادواراً معينة (انظر Hallpike, c.r. "Is there A Primitive Mentality" in the Journal of the Royal Anthropological institute june. 1976. Vol. 11. No.2. p. 253.

فقط على مضمونات او محتويات الرواية بل على شكلها ، فدوافع الفعل تكون محددة بنمط الحياة والاهتمامات الأساسية للناس ، وإن الروايات أو القصص تعطينا صورة عن ذلك ^(١١٤) حيث انها - كما يقول بول رادين Paul Radin - تكون مرتبطة أولا وقبل كل شيء بمحاكاة الواقع ^(١١٥) ، وإن ذلك ينطبق على الأساطير حيث انها تكون مؤسسة على تجارب وخبرات الحياة اليومية ، وإن الأحداث أو الأفعال في الأساطير تعكس الحياة الاجتماعية الواقعية للناس واهتماماتهم وشواغلهم ^(١١٦) .

أما بالنسبة للقسم الثاني من عناصر التراث الشفاهي ، ونقصد بها الأغاني والمراثي الشعبية والمأثورات والحكم والأمثال الشعبية ، نقول إن ما ينطبق على الأساطير والروايات والحكايات الشعبية من تجريد للفعل الاجتماعي والكشف عن الأنماط المثالية للسلوك في الواقع الروائي لا ينطبق على تلك العناصر الشفاهية من أغاني ومراث وحكم وأمثال شعبية ، حيث إن الاهتمام في هذه المرحلة سيكون مركزا على دراستها في الفعل الاجتماعي الواقعي ، بمعنى دراستها بين الوحدات الاجتماعية أو الأفراد الذين يؤلفون المجتمع ، والذين يستخدمون تلك الحكم والأمثال والمأثورات الشعبية في مواقف بعينها ، ويرثون المراثيات ، ويتغنون بالأغاني الشعبية على اختلاف موضوعاتها وأهدافها والظروف المرتبطة بها ، وخصوصا إذا أدركنا أن تلك المراثي والأغاني والحكم والأمثال

وعلى هذا الأساس ، فإنه من خلال تجريد الفعل الاجتماعي من الواقع الروائي - سواء تمثل في أسطورة أو ملحمة أو قصة أو حكاية شعبية - يمكن التعرف على تلك الأنماط السلوكية (المثالية) المتبلورة في الأفعال والأدوار التي يلعبها الفاعلون « الأبطال » - في القصة - من الجنسين ، باختلاف أعمارهم ، بحيث إن كلا من هؤلاء الفاعلين أو الأبطال يمثل نمطا سلوكيا متصفا بصفات أو سمات شخصية معينة ويرتبط ببعض الأدوار المناطة به على أساس أن الشخص يدرك على أنه بيان أو مظهر للأدوار ، فالشخصية هنا تظهر على أنها سلسلة متصلة غير منقطعة من الأداء المسرحي تلعب أمام مشاهدين مختلفين ، بحيث تصبح الشخصية أو الفاعل ما يفعله ^(١١٧) ، فالشخصية هي أنساق من الفعل تتبع من تفاعل النفس « الذات » مع الدور ^(١١٨) ، ومعنى ذلك أنه يمكن التعرف على سمات شخصية الأفراد في الواقع الروائي - والتي تمثل السمات المعيارية « المثالية » المرغوب فيها ، أو السمات غير المثالية المرغوب عنها - ومدى انطباق سمات الشخصية على الأفراد في الواقع الفعلي أو الواقع الاجتماعي الذي يعيشون ويتفاعلون فيه ، ونستشهد هنا بقول فرانز بواس Franz Poas الذي يذهب إلى أن حكايات الناس التي تدور أحداثها عن الحياة اليومية تكون ذات أهمية بالنسبة لهم ، وهي دلائل وشواهد على حال أو نمط حياتهم كما أنها تعتبر انعكاسا دقيقا لعاداتهم ، وإن الاختلافات في الحياة الثقافية التي تنعكس في الأدب لها تأثير بعيد المدى ليس

Ruddock, R., *Roles and Relationships*. Routledge & Kegan Paul. London, 1969. p.24. (١١٢)

Ibid, p. 26. (١١٣)

Boas, Franz., "Literature Music and Dance" in *General Anthropology*. edited by F. Boas. D. C. Heath and Company. Printed in U.S.A. 1938. p. 601. (١١٤)

Radin, p., *African Folktales*. Ballingen Series Pricenton University Press. 1964. p. 12. (١١٥)

Bous, F., "Mythology and Folklore" in *General Anthropology* op. cit., p. 622. (١١٦)

يتعامل فقط مع الأفعال ، وكان منهجه علميا لأنه مؤسس وقائم على الملاحظات التجريبية وليست الظنية (١٢٣) ، ولذلك فانه من خلال ملاحظة ودراسة السلوك الاجتماعي الفعل الواقعي أو المتوالي للأفراد في مجتمع معين ، ومن خلال التركيز على ما يقوله أو ينطقون به - بصورة متكررة أو بشكل اعتيادي وتلقائي من حكم وأمثال شعبية أو ما يتغنون به من أغان ، ويرون من المراثيات الشعبية في حياتهم الواقعية أو في تفاعلهم الاجتماعي فانه يمكن التعرف على نوع القيم الاجتماعية والأخلاقية السائدة أو المشتركة التي تحكم وتوجه سلوكهم ، وتلك القيم تصبح سمات شخصية مميزة لهم مثل قيم الصبر والشجاعة ، والأمانة ، والوداعة والتسامح والمبادأة ، أو القسوة والخسونة والعدوانية ، على سبيل المثال ، والتي تصبح في نفس الوقت - من خلال اشتراكهم جميعا فيها - سمات شخصية يتسم أو يتصف بها الأفراد الذين يؤلفون ذلك المجتمع ، بحيث يمكن القول بأنهم يتسمون بسمات الصبر والشجاعة والأمانة ، والوداعة ، والتسامح والمبادأة ونحو ذلك من صفات وسمات شخصية ، حيث إنه من الصعب - على حد تعبير نورمان تشانس Norman Chance - فصل القيمة عن الشخصية ، فعندما يكون شخص ما مدفوعا بأن يفعل

والأقوال المأثورة بصفة عامة تكون مرتبطة بواقع الفعل (١١٧) ، كما أن الشعب أو الناس غير المتعلمين يقيمون المعرفة الشفاهية مثل الأمثال والأقوال المأثورة على أنها الشكل الوحيد من الحكمة (١١٨) ، هذا بالإضافة إلى أنه في أمثال الناس توجد تقارير وحقائق تخص شخصياتهم وطباعهم وأراءهم ومشاعرهم وعاداتهم وعرفهم أو ما يمكن أن يطلق عليه « فلسفة العوام » (١١٩) ، فالسلوك والشخصية يتحدان بصورة أساسية بطبيعة الكلمات التي تستخدمها (١٢٠) سواء كانت في شكل حكمة أو مثل أو مأثور شعبي أو أغنية شعبية ، إذ أن الأغنية هي الأخرى تعبر عن الانفعال مثلما تعبر عن الأفكار ، فهي مزج بين الموسيقى (اللحن) - الذي يكون شعبيا - والذي يعبر عن الانفعال ، والكلام الذي هو تعبير عن الأفكار (١٢١) وخصوصا أن الأغنية الشعبية تكون نابعة من الجماعة وتدين بوجودها إلى الجماعة (١٢٢) .

وفي الواقع إن أهمية دراسة المراثيات والأغاني والمأثورات والحكم والأمثال الشعبية في واقع الفعل الاجتماعي يمكن أن تتضح في النقطتين الآتيتين ، أولا : أننا نأخذ بما ذهب إليه رادكليف براون Radcliff - Brown من أن الأفعال يمكن ملاحظتها ببنا الدوافع والمعتقدات ليست كذلك ، ولذلك فانه كان

(١١٧) Malinowski, B., "The Problem of Meaning in Primitive Language" op. cit., p.322

(١١٨) Ibid., p.322.

(١١٩) Westermarck, E., "The Study of Popular Sayings" in Frazer Lectures op. cit., p. 198.

(١٢٠) Huxley, A., "Words and Their Meanings" in The Importance of Language, edited by Maw Black. Prentice Hall inc. America. 1962. p.2.

(١٢١) Wallascheck, R., Primitive Music., Longman and Co. London. New york. 1893. p.2.

(١٢٢) Lomax, Alan., "Folk Song Style" in American Anthropologist. Vol. 61. no. 6. December. 1959. p. 936.

(١٢٣) Walle, Alf. H. "On The Role of Functionalism in Contemporary Folkloristics" in Journal of American Folklore. January — March 1977. Vol. 90. No. 355. p.70.

الذي يتسع عند القمة ويضيّق عند القاعدة نجد أن تلك القيمة الاجتماعية أو ذلك الموضوع أو السمة بشكل عام يتسع في الأساطير والقصص والحكايات الشعبية - من حيث التفاصيل - ويضيّق رويدا رويدا في المراثيات والأغاني الشعبية - من ناحية التفاصيل أيضا - بحيث تأخذ أكثر الأشكال بلورة واختصارا وتركيزا في المثل الشعبي ، إذ أن المثل الذي يتألف من بضعة كلمات قليلة مختصرة يمكن أن يشير إلى أسطورة أو ملحمة أو حكاية أو قصة شعبية ، أو أغنية شعبية طويلة ، حيث إن أحد تعريفات المثل الشعبي هو أنه يشير إلى حكاية قصيرة رمزية ذات مغزى أخلاقي تصف سلوكا إنسانيا (١٢٦) . وهذا بالتالي يؤكد على رسوخ القيم وسمات الشخصية المشتركة ووجودها في صور مختلفة من أشكال التعبير .

ما هو محدد ثقافيا على أنه مرغوب فيه ، وعندما تكون قيمه متشابهة أو عائلية لقيم الثقافة التي هو جزء منها ، فإن القيم الاجتماعية والثقافية وسمات الشخصية تكون متطابقة إلى حد كبير (١٢٧) ، وبالتالي يمكن القول أن هذه العناصر - أي المراثي والأغاني والحكم والمأثورات والأمثال الشعبية - بالإضافة إلى أنها تشارك مع الأساطير والقصص والحكايات الشعبية في أنها تؤلف التراث الشفاهي أو الثقافة الشعبية الظاهرة التي تتبلور فيها سمات وأنماط السلوك المثالي ، إلا أنها تمتاز بأنها تندمج في السلوك الواقعي أو المثالي ، وخصوصا ذلك الذي يسترشد بالمأثورات والنصائح والأمثال الشعبية التي هي خلاصة التجربة اليومية التي صارت ملكا لمجموعة اجتماعية ، وأصبحت جزءا لا يتفصل من سلوكها في حياتها اليومية الجارية (١٢٨)

ونقول كلمة أخيرة هنا ، وهي أنه بذلك المدخل الأنثروبولوجي القائم على المنهج البنائي الوظيفي والموجه بأطار من نظرية الفعل الاجتماعي في تحليل عناصر التراث الشفاهي - بسميه الكبيرين التي سبقت الإشارة إليها - نكون قد قدمنا محاولة علمية - نأمل أن نجد لها قبولا لدى المشتغلين بالدراسات الأنثروبولوجية والفولكلورية - لدراسة الشخصية القومية لمجتمع ما ، ولقد سبق تطبيق هذا المدخل الأنثروبولوجي في الدراسة التي قمت بها تحت إشراف الأستاذ الدكتور « أحمد أبو

ثانيا : إن المراثيات والأغاني والمأثورات والحكم والأمثال الشعبية ، لا تعكس - فقط - الواقع الاجتماعي ، والقيم الاجتماعية وسمات الشخصية المشتركة التي تظهر في كل من السلوك المعياري (المثالي) والسلوك الواقعي المثالي ، بل هي تلخيصات مركزة للواقع الروائي - بما فيه من أساطير وملاحم وقصص وحكايات شعبية - لذلك المجتمع ، فلو جاز لنا وصف عناصر التراث الشفاهي - التي تدور حول قيمة اجتماعية أو سمة شخصية معينة - بأنها تشبه « الفُصَح »

Chance, Norman. A., "Eskimo Values and Personality" in *Man In Adaptation, The Institutional Framework*. Aldine Publishing. 1973. p. 360. (١٢٤)

Boadi, Lawrence. A., "The Language of The Proverb in Akan" in *African Folklore*. by R. M. Dorson. op. cit., p. 18. (١٢٥)

Champion, Selwyn., G., "Introduction" to *Racial Proverbs: A selection of The Word's* Proverbs arranged linguistically by S. G. Champion. Routledge & Kegan Paul Ltd. London. 1966. p. XV. (١٢٦)

اعتقد أن الشخصية القومية تكون قابلة للدراسة والتحليل ، ويمكن لنا فهمها .. وربما يكون من الأفضل أن نتنظر حسين عاما حتى تنمو وتتطور أساليب ومناهج الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع ، وعلم النفس ، قبل أن نحاول القيام بذلك العمل الشاق الصعب بوسائل غير مناسبة » (١٢٨) (*)

زيد ، والتي تناولت إحدى سمات الشخصية القومية لمجتمعنا المصري ، وهذه الدراسة : « الصبر في التراث الشعبي المصري : دراسة أنثروبولوجية » (١٢٧) (*)
وبذلك نقول - إن جاز لنا ذلك - أنه قد تحققت نبوءة جيوفري جورير Geoffrey Gorer - وإن كنا قد ادخرنا عشرين عاما - عندما قال عام ١٩٥٠ « إنني



(١٢٧) السيد حافظ الأسود ، العبر في التراث الشعبي المصري : دراسة أنثروبولوجية ، رسالة ماجستير (لم تنشر) كلية الآداب ، جامعة الإسكندرية ١٩٧٨ .

• انظر أيضا التقرير الثالث من سلسلة أبحاث إعادة بناء الإنسان المصري ، التي قامت بها جامعة الإسكندرية ، وه دراسة عن « الصبر في التراث الشعبي المصري » .

Gorer, G., op. cit., p. 258.

(١٢٨)

• يجب الإشارة إلى أن المقال المذكور في ذلك المرجع السابق الذي كتبه جيوفري G. Gorer عن الشخصية القومية ، مأخوذ أصلا من : - Science news, No. 18. pp. 105 - 22 (Penguin Books 1950).

المراجع :

- تكتفي هنا بذكر أهم المراجع والمقالات التي ورد ذكرها . هذا بالإضافة الى أنه توجد مراجع ومقالات أخرى أشرنا إليها من خلال هذه الدراسة .
- أولاً : المراجع العربية :
- ١ - د . أحمد أبوزيد : الطريقة الأنثروبولوجية لدراسة المجتمع ، مجلة كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية ، المجلد العاشر ، ١٩٥٦ .
 - ٢ - د . أحمد أبوزيد : تابلور ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ .
 - ٣ - د . أحمد أبوزيد : البناء الاجتماعي ، الجزء الأول ، المفاهيم ، الهيئة المصرية للتأليف والنشر ، طبعة ثانية ، ١٩٧٠ .
 - ٤ - د . أحمد أبوزيد : حضارة اللغة ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الثاني ، العدد الأول الكويت ١٩٧١ .
 - ٥ - د . أحمد أبوزيد : مقدمة عن الأنثروبولوجيا والفولكلور ، دراسات في الفولكلور ، تأليف : د . أحمد أبوزيد ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٧٢ .
 - ٦ - د . أحمد أبوزيد : ماذا يحدث في علوم الإنسان والمجتمع ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الثامن - العدد الأول ، الكويت ١٩٧٧ .
 - ٧ - أحمد رشدي صالح : الأدب الشعبي ، مكتبة النهضة المصرية ، طبعة ثانية ١٩٥٥ .
 - ٨ - السيد حافظ الأسود : العبر في التراث الشعبي المصري : دراسة أنثروبولوجية (رسالة ماجستير لم تنشر) كلية الآداب - جامعة الاسكندرية ١٩٧٨ . وانظر أيضا سلسلة أبحاث عادة بناء الإنسان المصري ، التي قامت بها جامعة الاسكندرية ، و التقرير الثالث ، وبه دراسة عن « العبر في التراث الشعبي المصري » .
 - ٩ - محمد الجومري : علم الفولكلور ، الجزء الأول ، دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية ، دار المعارف ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٧٨ .
 - ١٠ - نبيلة ابراهيم : الدراسات الشعبية بين النظرية والتطبيق مكتبة القاهرة الحديثة - بدون تاريخ .

ثانياً : المراجع الأجنبية :

- 1 — Arewa, Ojo, E, and Dans, Alan, "Proverbs and Ethnography Speaking Folklore" in American Anthropologist. 1964. Vol. 66. No. 6.
- 2 — Arnolt, William. B., Theories of Personality. Macmillan Publishing Co., Inc. New York. 1974.
- 3 — Barbu, Zev., "Popular Culture: A Sociological Approach" in Approaches to Popular Culture. Edited by C.W.E. Bigsby Edward Arnold (publishers) Ltd. London 1976.
- 4 — Bascom, W., "Folklore" In International Encyclopedia of Social Sciences. 1972.
- 5 — Bateson, Gregory., Steps to An Ecology of Mind. Intertext Books. London. 1972.
- 6 — Beals, R. L., and Hoijer. H., An Introduction To Anthropology. The Macmillan Co. New York. 1953.
- 7 — Ben-Amos, Dan., "Toward A Definition of Folklore In Context" in Cultural and Social Anthropology. by Peter B. Hammond. Macmillan Publishing Co., Inc. New York. 1975.
- 8 — Benderly, J. B., and Others., Discovering Culture, An Introduction To Anthropology. D. Van Nostrand Co., New York. 1977.
- 9 — Benedict, Ruth., Patterns of Culture. Routledge & Kegan Paul. Ltd. London. 10th Impression. 1968.
- 10 — Boadi, L. A., "The Language of The Proverb In Akan" in African Folklore. by R. M. Dorson. Anchor Books Doubleday & Co., Inc. Garden City. New York. 1972.

- 11 — Champion, S. G., *Racial Proverbs. A selection of the World's Proverbs arranged linguistically.* Routledge & Kegan Paul. LTD. London. 1966.
- 12 — Chance, N.A., "Eskimo Values and Personality" in *Man In Adaptation: The Institutional Framework.* By Y. A. Cohen. Aldin Publishing. 1973.
- 13 — Cohen, Y.A., "The Individual In Adaption" in *Man In Adaptation* by Y. A. Cohen. Aldin Publishing. 1973.
- 14 — Dorson, R. M., *African Folklore.* Anchor Books Doubleday & Co., Inc. Gardin City. New York. 1972.
- 15 — Dowas, Robert., "The Oral Tradition Introduction" to *The Story Experience.* By James B. Wilson. The Scare Crow Press. Inc. Metucien. N. J. & London. 1979.
- 16 — Duncan, H.D., *Language and Literature in Society.* The Bedminster Press. New York. 1961.
- 17 — Durkheim, E., *Education and Sociology.* Translated by Sherwood Fox. The Free Press Glencoe Illionis. 1956.
- 18 — Evans-Pritchard, E.E., (Four Zande Tales) In *The Journal of The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.* January to June. 1965.
- 19 — Finnegan, Ruth., "Attitudes To The Study of Oral Literature In British Social Anthropology" in *Man:* March 1969 Vol. 4. No 1.
- 20 — Foster, G. M., "Introduction" to *Peasant Society: A Reader* by Jack Potter, Marry N. Diaz and G. M. Foster. Little Brown and Company. Boston. 1967.
- 21 — Frazer, J.G., *Folk-Lore In The Old Testament.* Macmillan Co. Limited 1918.
- 22 — Gans, Herbert. J., *Popular Culture and High Culture.* Basic Books, Inc. Publishers. New York. 1974.
- 23 — Giovannini, M. J., "A Structural Analysis of Proverbs In a Sicilian Village" in *American Ethnologist.* May 1976.
- 24 — Gorer, G , "The Concept of National Character" in *Personality: Its Nature, Society and Culture.* edited by Clyde Kluckhohn and H. A. Murray and David Schneider. Alfred A Knop. New York. 1956.
- 25 — Gutman, R. and Wrong. D. H , "David Riesman's Typology of Character". In *Culture and Social Character.* Edited by S. M. Lipset and Les lowenthal. The Free Press of Glencoe Inc. New York. 1961.
- 26 — Hallowell, A. I., *Culture and. Experience.* Schocken Books, New York. 1967.
- 27 — Honigmann, John. J., *Culture and Personality.* Harper & Brother. New York. 1954.
- 28 — Hunter, D. E., and Whitten, P., *Encyclopedia of Anthropology* Harper & Row. Publishers. New York. 1976.
- 29 — Hxley. Aldous., "Words and Their Meanings" in *The Importance of language.* Edited by Maw Black. Printice Hall Inc. U.S.A. 1962.
- 30 — Hsu, Francis. L. K., *Psychological Anthropology.* Schenkman Publishing Co., Inc. Cambridge Massachusetts. U.S.A. 1972.
- 31 — Inkeles, Alex. "Personality and Social Structure" in *Sociology Today.* Edited by R. K. Merton, L. Broom and J. S. Cottrell. Basic Books. Inc. Publishers. New York. 1959
- 32 — Jacobs, M, and Stern, B. I., *An Outline of General Anthropology.* Branes & Noble. Inc. New York. 1950.
- 33 — Keessing, F. M., "Anthropological Use of The Term Culture" in *Make Men of Them.* edited by Charles Hughes. Rand Mc. Mally & Company Chicago. 1979.
- 34 — "The Abstract or" Construct "Nature of Anthropological Concepts" in *Make Men of Them.*

- 35 — Kroeper, A. I., *Anthropology: Culture Patterns and Process*. A Harbinger Book. Harcourt Brace & World Inc., New York & Burlingame 1963.
- 36 — Larne, G. A., *Ancient Myth and Modern Man*. Prentice hall, Eglewood Cliffs, New Jersey. 1973.
- 37 — Linton, Ralph., *The Study of Man*. Appleton - Century crofts, Inc. New York. 1936.
- 38 — Lowie, Robert, *Are We Civilized?* George Routhedge & Sons Ltd. London. Printed in U.S.A. 1929.
- 39 — ———, *The History of Ethnological Theory*. Rinehart Co. Inc. New York. 1959.
- 40 — Lomax, Alan., "Tolk Song Style" in *American Anthropologist* Vol. 61. No. 6. December. 1959.
- 41 — Malinowski, B., *Argonauts of The Western Pasific*. Routledge & Kegan Paul. London. 1960.
- 42 — ———, "Myth in Primitive Psychology" in *Frazer Lectures*, edited by Warren & Dawson. Macmillan and Co. Limited, London. 1932.
- 43 — Malinowski, B., "The Problem of Meaning in Primitive Language" In *Meaning of Meaning*, by C.K. Ogden and I.A. Richards Routledge & Regan Paul Ltd. London 10th impersion 1972.
- 44 — Marett, Robert, *Anthropology*. Oxford University Press. 1944.
- 45 — ———, "The Beginnings of Morals and Culture: An Introduction to Social Anthropology" in *An Outline of Modern Knowledge* edited by W. Rose. Victor-Gollencz Ltd. London. 1931.
- 46 — Mead, M., "National Character and the Science of Anthropology" In *Culture and Social Character* by S.M. Lipest. 1961.
- 47 — ———, *An Anthropologist At Work: Writings of Ruth Benedict*. An Atheling Book Atherton Press. New York. 1966.
- 48 — Murphey, Murray, "An Approach to The Historical Study of National Character" in *Context and Meaning In Cultural Anthropology* . by Melford E. Spiro. The Free Press, New York. 1965.
- 49 — Ong, W.J., "World As View and World As Event" in *American Anthropologist*. Vol. 71. 1969.
- 50 — Parsons, T., *The Structure of Social action* Macmillan Company New York. Vol 1. 1968.
- 51 — ———, *The Social System*. The Free Press. New York. 1952.
- 52 — Radin, Paul, *African Folktales* Balligen Series Princeton University Press. 1964.
- 53 — Riestman, David, *The Lonely Crowd*. New Haven & London. Yale University Press. 1977.
- 54 — Sapir, E., "The Unconscious Patterning of Behavior In Society" in *Make Men of Them*, by C.C. Hgbes. 1972.
- 55 — Spence, Lewis, *Myth and Ritual In Dance, Game and Rhyme* Watts & Co. London. 1947.
- 56 — Tylor, Edward, B., *Anthropology: An Introduction to The study of Man and civilizations*. Watts & Co. London. Vol. 11 1946.
- 57 — ———, *The Origines of Culture*. Harper Torchlooks. Harper & Brothers Publishers. New York. 1972.
- 58 — Vansina, Jan., *Oral Tradition*. Translated by H.M.Wright. Aldine Publishing Company Chicago 1965.
- 59 — Wallace, A.F.C., *Culture And Personality*. Random, House, New York. 1966.
- 60 — Wallaschek, R., *Primitive Music*. Longman. Green and Co., London. New York. 1893.
- 61 — Walle, Alf., "On The Role of Functionalism in Contemporary Folkloristics" in *Journal of American Folklore*. January-March. 1977. Vol. 90. No. 355.
- 62 — Westermarck, Edward., "The Study of Popular Sayings" in *Frazer Lectures*. edited by Warren & Dawson. Macmillan and Co. Limited London. 1932.

صدر حديثاً

مقدمة :

ما أخرج شبابنا أن يتعرفوا على مناهج البحث العلمي ، أو الكيفية التي يفكر بها العلماء للوصول إلى كشف حقائق الكون والحياة ، وخصوصاً ان التفكير والبحث العلمي بمثابة عالم قائم بذاته ، ورغم أنه يبدو معزولاً عن الناس ، إلا أنه يؤثر في حياتهم بطريق مباشر ، أو غير مباشر ، فلم يترك فيها مجالاً إلا طريقه ، ولا سبيلاً الا سلكه ، وحقق بذلك أهدافاً لا نستطيع لها هنا حصراً ، لكن الإنجازات العلمية الفخمة والمتشعبة في الطب والزراعة والاتصالات والصناعة ووسائل الحروب والدفاع .. الخ .. الخ هي خير شاهد على ما نقول .

والكتاب الذي نحن بصدد تقديمه هنا هو محاولة طيبة لتعريف الناس بمناهج العلم ، وحياة العلماء .. فرغم أن عنوان الكتاب هو « نصيحة لعالم شاب » ، إلا أنه ليس مقصوداً على تقديم النصائح لمن يريد أن يتخذ البحث العلمي سبيلاً ، بقدر ما هو إيضاح لمنهج العلم خاصة ، وفلسفته عامة .. فالواقع أن البداية القديمة للعلم كانت فلسفية لدرجة كبيرة .. أي آراء ونظريات واجتهادات منطقية في أغلب الأحيان ، وظلت هكذا ردحا طويلاً من الزمان ، دون أن تنمخض عن تقدم حقيقي للبشرية ، ولم يحدث التقدم إلا بوضع الآراء والنظريات في « أتون » الاختبار- نعمتي التجربة العلمية التي توضح الفرق بين ما هو صحيح ، وما هو خاطي ، ويوم أن بدأت التجارب المنقنة أو المرسومة تشق طريقها ، بدأت الكشوفات العلمية في التعبير عن نفسها ، إلى أن أوصلتنا إلى الدرجة الهائلة من المعرفة التي نعيشها في أيامنا الحاضرة .

نصيحة لعالم شاب

عرض وتعليق عبد المحسن صالح

الكتاب والكاتب :

والواقع أن الكتاب الذي بين أيدينا - أي « نصيحة لعالم شاب » لا يحتوي من النصائح إلا جزءاً صغيراً ، أي أننا لو جمعناها ، فلن تشغل إلا حوالي ٢٠٪ من حجم الكتاب ، أما الباقي فيتعرض لمنهج العلم ، والفلسفة العلمية ، والهدف من التجربة وما يتمخض عنها من نتائج تبصرنا بحقائق الأشياء ، وهذا ما سوف نتعرض له ، ونعلق عليه .

ولقد صدر الكتاب في عام ١٩٧٩ عن دار نشر هاربر ، رو (Harper & Row) ، ويقع في ١٠٦ صفحة ، هذا بالإضافة إلى فهرس وتلميذين : أحدهما للمؤلف للتعريف بالفرض من كتابه ، والثاني للبروفيسور ألبرت ريز Rees - رئيس مؤسسة ألفريد سلون Sloan ، (وهي تضم نخبة مختارة من العلماء) ، وفيها يشرح لنا أهداف سلسلة الكتب التي تصدرها المؤسسة ، والهدف تبصرة الناس بفروع العلم المختلفة .. ويحتوي الكتاب على ١٢ فصلاً ، وكلها توغلت في فصوله ، بهت النصائح وتضاءلت ، ليحل محلها فلسفة علمية لها وزنها ، وهي ليست من نتاج قريحة المؤلف ، بقدر ما جاء معظمها من اطلاعاته على فلسفات أرسطو وبيكون وكايلت وويستر وبوبر وهويل وروسو .. الخ . الخ ، ولقد أشار هو إلى ذلك حقيقة ، ولأشك أن الكتاب تمتع ، وخصوصاً لمن درس أصول الفلسفة والمنطق ومثابه ذلك ، فالأراء التي ساقها المؤلف كانت مركزة ، ولا يلم بمضمونها إلا مَنْ كانت له اطلاعات فلسفية وعلمية لا بأس بها .. ولهذا فإن المحتوى الأعظم من الكتاب قد يرضى بفهمه على القاري العادي ، أضف إلى ذلك أن الكاتب كان كمن يكتب من « برج عاجي » .. ولم لا ؟ .. فهو يريد أن يثبت جدارته في الأسلوب الأدبي المنقذ ذي المستوى

الرفيع ، كما أثبت جدارته من قبل في الأسلوب والمنهج العلمي ، وللى هنا يحق لنا أن نقدم بذة عن التأريخ العلمي والوظيفي للمؤلف .

فمؤلف هذا الكتاب هو البروفيسور « سير » بيتر . م . ميداور Medawar العالم ذائع الصيت في بحوثه الكثيرة والعميقة التي تتناول أجهزة المناعة في الأجسام الحية ، وما يتصل بها من زراعة الأنسجة والأعضاء ، والأسباب الكامنة وراء لفظ الجسم لها ومحاربتها ، ثم استنباط الوسائل التي تجعل من زراعة الأعضاء أمراً ممكنًا إلى حد ما ، ولطالما قرأت له العديد من البحوث القيمة في مجلات علمية وطبية متخصصة ، ولقد استحق على هذه البحوث جائزة نوبل عام ١٩٦٠ . هذا وقد بدأ « سير » ميداور حياته العلمية في معمل البروفيسور هـ . فلوري Florey بجامعة أكسفورد ببريطانيا حين كوّن فلوري مدرسة علمية لعزل البكتيريا وتنقيتها ودراسة أثره على محاربة البكتيريا التي تسبب الأمراض ، ثم دخل ميداور - بعد ذلك - مجال بحوث زراعة الأنسجة والأعضاء ، ثم مارس البحوث في مجال التجريب الباثولوجي (علم الأمراض) ، ولقد شغل مناصب عدة : منها رئاسة بعض الأقسام الجامعية في برمنجهام ولندن ، ثم عيّن في منصب مدير المعهد البريطاني القومي للبحوث الطبية ، وهو الآن مهتم بالبحوث التي تتناول بيولوجية الأورام السرطانية بمركز البحوث الأكاديمي التابع لمجلس البحوث الطبي ببريطانيا ، وله عدة مؤلفات منها « فن الحلول » (١٩٦٧) ، الأمل في التقدم (١٩٧٤) . وعلم الحياة - بالمشاركة مع زوجته (١٩٧٧) . ثم هذا الكتاب الذي بين أيدينا .



في الفصل الأول (وهو مقدمة الكتاب) يوضح المؤلف أن مفهوم العلم الأساسي يتركز في إدراك أسرار

مع المنتج العلمي دون أن يضيفوا إلى العلم شيئا يذكر ، ويضرب لذلك مثلا بفني التحاليل الذي يشرف مثلا على حمام سباحة ، فيأخذ عينات من الماء ، ويحلل محتوياتها بطريقة روتينية معروفة - صحيح أنه يحصل على نتائج ، وعسل أساسها يحدد جرعة الكلور التي تقتل الميكروبات ، لكنه لا يقدم للعلم جديدا ، ومن هنا لا يعتبر عالما بمعنى الكلمة .

لكن ميداور يعترض على ذلك بقوله ولكن انتظر . . . وان العالم هو ما ينتجه العالم . . . فقد يكون هذا الفني شخصا ذكيا وطموحا ، فيدرس وتعلم أصول العمل الذي يؤديه ، وقد يغيره ويحول لمصلحة العلم ، أي أنه يضيف له شيئا ، وفي هذه الحالة فلا مناص من اعتباره عالما ، لاشخصا مؤجرا يؤدي وظيفة روتينية .

وبعد ذلك يتعرض المؤلف للشواذب والنقائص القليلة التي قد تدخل مجال العلم ، وتلوث قُدسيته ، ويحذر العلماء الشبان منها ، ويهاجمها بشدة ، ومن هذه العيوب أن يبالغ المشتغل بالعلم في علمه ونبوغه وطموحه ، ويدّعي مثلا أن بحوثه قد تميز العالم . . إلى آخر هذا الحماس الصياني . . لكن ليس هناك من هو أعظم من العالم الأمين في علمه ، وليس هناك أيضا ما هو أوقع من عالم يدّعي العلم على غير علم ، أو ينسب لنفسه ما ليس له فيه حق .



وببدأ الفصل الثاني بعنوان طويل يتخذ النمط التساؤلي التالي : كيف أعرف إن كنت أصح لأكون

العالم الطبيعي الذي نعيش فيه ، والبحث التجريبي هو وسيلتنا لتحقيق ذلك ، لكن هناك أنشطة علمية أخرى لا بد أن نأخذها في الاعتبار ، منها - على سبيل المثال - الإدارة العلمية ، والصحافة العلمية ، والتعليم والإشراف العلمي ، والتطبيق وما يتصل به من تكنولوجيا الصناعات المختلفة التي تتناول تجهيز الدوائيات والأغذية والمواد التخليقية وما شابه ذلك .

ويعطينا بعد ذلك إحصائية عن عدد الذين يشتغلون في مجال العلم ، ويطلقون على أنفسهم لقب علماء Scientists . ففي أمريكا وحدها ما يزيد على ٣١٣ ألف عالم ، وفي بريطانيا حوالي ٢٢٨ ألفا ، وفي العالم كله يوجد من العلماء ما يتراوح عددهم ما بين ٧٥٠ ألفا إلى مليون عالم^(١) ، وأن معظم هذا العدد يمثل شباب العلماء ، وهؤلاء في حاجة إلى نصيحة وتوجيه ، حتى يصبحوا علماء أكفاء .

ورغم أن مؤلف الكتاب يعمل في مجال البحوث البيولوجية ، إلا أنه - كما يقول - لن يركز نصيحته للعلماء الشبان الذين يعملون في هذا الحقل ، بل سيجعل نصائحه أكثر شمولية لمن يشتغلون في مجالات أخرى كعلم الاجتماع والأنثروبولوجي وآثار الحضارات القديمة والعلوم السلوكية وما شابه ذلك ، أي أن مجال الكتاب لن يقتصر فقط على العلماء الذين يتعاملون مع انابيب الاختبار والتشريح والتصنيف والميكروسكوبات والأجهزة الإلكترونية ، بل أيضا مع كل ما له صلة بالعلوم الإنسانية الأخرى ، ومع ذلك يعود ليصطدم بتعريف العالم كعالم طبيعي ، فهناك مثلا من يتعاملون

(١) ويعني هذا أن أمريكا الشمالية وبريطانيا يفسّان وحدهما أكثر من ٥٠٪ من عدد العلماء الموجودين في العالم أجمع ، رغم أنها يمثلان حوالي ٦٪ فقط من عدد سكان العالم .

العلماء على انهم أعظم شيء مثير يمكن ان يكون ، ثم ان الذي أثر فيه وحبه في الدراسة والبحث العلمي هي زآاته منذ الصغر لكتب الخيال العلمي ، وخصوصا فيها كتبه جول فيرن ، هـ . ج . ويلز . . كما أن الكتب العلمية الرخيصة والمبسطة التي قرأ فيها عن الكون والذرة والأرض والمحيطات . . الخ ، كانت من ضمن الدوافع التي حفزته لدراسة العلم (وهذه نصيحة ضمنية يقدمها ميداور من خبرته . . أي أنه ينصح الشباب بالقراءة منذ الصغر) .

ثم يتساءل على لسان العلماء المبتدئين : هل أنا ذكي بما فيه الكفاية لكي اكون عالما ؟ . ليس ذلك حتما ، فلا يجب أن نبالغ في مهارات الذكاء التي يتطلبها البحث العلمي ، ولا يجب ايضا أن نقلل من شأنها ، ومع ذلك فإن فروع العلم المختلفة تتطلب مهارات مختلفة كذلك ، ويضرب لذلك مثلا بعالم الحشرات وعالم الرياضاة أو الفيزياء ، فبالرغم من أن البعض قد يعتبرون عالم الفيزياء أكثر ذكاء ، إلا أن ذلك ليس عدلا ، لأن علم تقسيم الحشرات مثلا يحتاج ايضا الى مهارات ودقة وثأان ولمحات ذكية ، وعموما . . فالعلماء لا يعتبرون أنفسهم « عجيبة » خاصة ، أو أنهم حادو الذكاء ، بل إن كثيرين منهم ذوو ذكاء عادي .

وينصح ميداور الشبان الذين يريدون دخول مجال البحث العلمي ، ثم يكتشفون أنهم متبرمون بمناهجه ، أو غير مقتنعين به كاسلوب حياة ، أو أنهم لن يقدموا جديدا نظرا لقلة طموحهم في هذا المجال ، فعليهم أن

باحثا علميا ؟ . . والجواب : أن أحدا لا يستطيع أن يتنبأ بذلك ، وخصوصا فيما يتعلق بالبحث عن حقيقة مازالت أسرارها مطوية ، إذ قد يكتشف الباحث المبتدئ أن التجارب التي أجراها لم تحقق ما كان يراود عقله من نظريات أو أفكار ، وقد يصاب بصدمة أو خيبة أمل ، ولهذا ينصح ميداور العالم الشاب أن يزود قوسه بأكثر من سهم ، إذ يحدثنا المؤلف بأنه قد مر في بداية حياته العلمية بتجربتين فاشلتين ، ولم يكتشف ذلك إلا بعد مرور سنتين من البحث المتواصل ، ومر بفترات عصيبة ومريرة ، لكنه لم يياس ، وعلى المبتدئ أن يتقبل النتائج السلبية بصدر رحب^(٢) وأن يعيد النظر في أخطأ تفكيره ، ليطلق سهمه التالي .

ويتعرض ميداور للحواشي التي يمكن ان تدفع الشباب ليصبحوا باحثين علميين ، وأهم هذه الحواشي هو حب الكشف والاستطلاع ، أو على حسب ما يقول إيمانويل كانط إنه « السعي الجساد لكي نكتشف عن حقيقة الأشياء » . ويضيف ميداور : إن ذلك لا يقتصر فقط على المشتغلين بالعلم ، بل إن هذا الدافع قد نراه عند بعض الناس ، فعندما يعرف تفسير ظاهرة طبيعية غمّت على إدراكه ، فإنه يسعد لذلك . . ويضيف أيضا « إن المعرفة وحدها لا تدعو إلى الرضا ، بل ينشأ الرضا من معرفة أن شيئا قد عرف » . (هكذا !) .

ويقول ميداور : كثيرا ما سألني الناس : ما الذي صنع منك عالما ؟ . . ويجيب : إنه لا يستطيع أن ينسلخ من ذاته ليعطي جوابا مقنعا ، لكنه كان دائما ينظر إلى

(٢) إن بعض العلماء يعتبر النتيجة السلبية نتيجة على أية حال ، وخصوصا مع المبتدئين في البحث العلمي . لأنها . . على أية حال . نتيجة توضح شيئا محددا ، وتوجه المشرع على البحث المبتدئ إلى أفكار أخرى ، وأحيانا ما تقود النتائج السلبية إلى كشوفات لها زبها ، لكن مجال ذلك ليس منا ، وبكفي أن نذكر مثلا أن العالم الرياضي الشاب ديريك قد توصل يوما إلى نتيجة سلبية ، ولم يتقبلها أحد ، ومع ذلك فقد قادت العلم فيها بعد إلى اكتشاف المادة والمادة الثقيلة .

الذي يرون فيه تحقيقاً لموجههم وأمامهم ، لا أن يتقدموا لأية وظيفة يعلن عنها دون أن يقابل ذلك رغبة أو هوى في نفوسهم .. ثم إن أي باحث في أي عمر يرغب في التوصل الى كشوفات او نتائج هامة ، فعليه ان يختار لذلك مواضيع حيوية وهامة ، ولكي يتحقق الباحث المبتدئ من ذلك ، فعليه ان يعرض موضوع بحثه في ندوة دراسية عديدة (Seminar) يدعو إليها أعضاء هيئة البحث في القسم أو المعهد ، فإذا اكتشف مثلاً أن عدد الحاضرين كان قليلاً ، أو أن أحداً لم يناقشه في شيء ، فذلك يعني أن موضوع البحث فاتر وغير جذاب وغير هام ، ولا شك أن ذلك علامة غير طيبة ، وعليه أن يراجع نفسه ، أو يراجع المشرف على بحثه .

والنسخة التالية للذين حصلوا على الدكتوراة ، فعن رأي ميداور ان الباحث الذي حصل على هذه الدرجة في تخصص ضيق - عليه ألا يستمر طوال حياته في نفس هذا الأفق الضيق ، بل يجب عليه ان يوسع دائرة الأفق في فروع أخرى لها صلة بمجال بحثه^(٣) ، ولا شك أن حضور المؤتمرات العلمية ، وما يدور فيها من مناقشات هادفة ، وما يقدم من موضوعات جديدة ومبتكرة ، أو بالاحتكاك المباشر وتبادل الرأي بين كبار العلماء ، أو بين كبارهم وصغارهم ، من الأمور الهامة في تزويد الباحثين بأفكار علمية جديدة ، وخبرات قد لا تتاح لهم في المعامل والمكتبات^(٤) .



يجزوه إلى غيره ، غير آسفين على ذلك ، لأن البحث العلمي ليس وظيفة ، بقدر ما هو رسالة سامية يجب الاقتناع بها تماماً .



« على ماذا أقوم بالبحث ؟ » - كان ذلك هو السؤال الهام التالي الذي طرحه ميداور كمنوان للفصل الثالث .. ويهدف للاجابة بتقديم مقارنة بين التقليد القديم والحديث في البحث العلمي ، فقديماً كان الخريج يعتبر نفسه أنه قد وصل الى درجة من العلم تؤهله لأن ينكب على البحث العلمي بعد تخرجه في المعهد أو الجامعة مباشرة ، لكن الأمر يختلف الآن ، فلقد تشعبت العلوم . وتفرعت أساليب البحث بدرجة يصعب فيها على الخريج أن يحزم أمره بنفسه ، بل إن من الواجب - وفي معظم الأحيان - أن يتلبد الخريج على طرق البحث أولاً ، وأن يختار له مشرفاً يرتاح الى علمه وقدرته وطباعه ، وأنه سيكون له نعم العون في توجيهه لحصوله على درجة الماجستير أو الدكتوراه ، ثم إن هذه الدرجات العليا ليست شاهداً على أن الباحث قد وصل في تخصصه إلى درجة تدعو إلى التكبر والغرور ، بل هي فقط بداية ، أو أنها بمثابة « جواز مرور » يدخله في مجال زمرة العلماء ، ويتعاون مع غيره .

وينصح ميداور الخريجين الذين يتوقون الى مواصلة البحث في موضوع يرون أنه مثير وجذاب ولب مستقبلي .. عليهم بعد ذلك أن يختاروا القسم أو المعهد

(٣) الواقع أن فروع العلم المختلفة قد أصبحت متشابكة ومتداخلة ، وبحيث يصعب الفصل بينها ، لأنها يندم بعضها بعضاً ، فلم الحياة (الآن) (البيولوجي) قد دخل مجاله علماء فيزياء وكيمياء وهندسة والكروبيات ورياضيات .. الخ .. الخ . ويمكن أن نشير هنا إلى أن كشف الشفرة الوراثية في خلايا الكائنات الحية قد تم بالتعاون بين عالم فيزياء وعالم بيولوجي ، واستحقاق ذلك جائزة نوبل ، والبحث الناجح هو من يعرف كيف يصطاد من العلوم الأخرى ما يراه مفيداً لتخصصه .

(٤) من المألوف حقاً أن بعض المسؤولين عن تقدم البحث العلمي في الدول النامية يعتبرون حضور المؤتمرات العلمية ترفاً لا مبرر له ، اللهم إلا إذا تقدم الباحث ببحث ليصبح بمثابة جواز مرور لحضور المؤتمر ، وهذا الادعاء يحتاج إلى إمعان النظر ، وما ذكره ميداور يكفي لتوضيح ذلك .

على ان الباحثين من الطراز القديم يصرون على ضرورة قيام الباحث المستجد باستنباط وتركيب الأجهزة التي سيجري عليها بحوثه بنفسه ، بحجة انهم قد فعلوا ذلك في بداية حياتهم العلمية ، لكن ذلك زمن قد مضى ، حيث كانت الأجهزة فيه بسيطة ، وهذا يختلف عن اجهزتنا الحالية المعقدة غاية التعقيد ، لكن ذلك لا يمنع من احتياج الباحث المبتدئ لاستنباط جهاز بسيط يراه ضروريا في تجاربه ، وما دامت خاماته موجودة ، فلا شيء يمنع من قيامه بتربيته مستعينا بالفنيين الميسرين في مجال البحوث^(٥) .

ومما يشجع الباحث المستجد على استمراره في بحثه والتحمس له ، وهو حصوله على النتائج ، حتى لو لم تكن نتائج جديدة تماما ، أو ربما كانت تكرارا لشيء سبق بحثه وبفكرة محورة ، لكنها على أية حال تعطي نفعة في النفس ، واحساسا بأنه قد أصبح في زمرة العلماء ، ويتناجيه هذه يستطيع أن يتشجع ويشارك بكلمة أو رأي إذا ما أتيحت له الفرصة لحضور ندوة أو مؤتمر في مجال تخصصه ، وقد تواترت الفرصة ليقول مثلا : إن خبرتي الشخصية في هذه المسألة هي كذا وكذا ، أو إنني وجدت كذا ، أو إن هذه الطريقة تعطي نتائج أفضل من تلك ، وبالاختصار يتولد لديه الاحساس بأنه قد أصبح معها ، فيتولد عنده المزيد من الجعاس .

ومما يخفف الرهبة على الشباب أن كثيرا من العلماء الكبار لم يكونوا يجمعون بما وصلوا إليه من إبداع علمي ، وخصوصا إذا رجعوا ماضيهم مع بدايات بحوثهم المتواضعة ، وقد تتساهم الدهشة والمعجب

والتساؤل التالي « كيف أهد نفسي لكي أكون عالما أو عالما أكفأ ؟ » . هو العنوان الذي اتخذته ميداور للفصل الرابع من الكتاب ، فيشرح أولا كيف يصطدم الباحث الحديث بأجهزة البحث المعقدة والمتطورة ، ولهذا فقد يؤجل القيام ببحوثه ، حتى يستطيع أن يتدرب عليها ، ويعرف تفاصيلها ، لكن ذلك بداية غير موفقة ، إذ قد يؤدي الى نوع من الاضطراب النفسي الذي لا لزوم له ، وخصوصا في بداية حياة العالم الشاب . فالكثير من الباحثين المتمرسين القدامى قد لا يرجعون كثيرا بتدريب انفسهم على مخط جديد من البحوث أو الأجهزة المتطورة التي تدخل حياتهم عنوة ، ما لم يدفعهم الى ذلك دافع قوي لتغيير طرق البحث النمطي التي مارسوها لسنين طويلة ، ومن اجل هذا وجبت النصيحة للمبتدئين في البحوث ، فعليهم ألا يهابوا شيئا ، فكل شيء يمكن السيطرة عليه وتشغيله مادام التحمس للبحث هو رادعهم .

وقد يعتقد كثير من الباحثين الشباب أن البداية تستلزم أيضا الانكباب على قراءة المراجع والبحوث المنشورة ، وقد يستمر ذلك شهرا طويلة ، ظنا منهم أنه خير وسيلة تفتح عقولهم ، وتوسع مداركهم على أصول البحث ، وتجعل منهم علماء كبارا ، لكن الاطلاع لن ينتهي ابدا ، وقد يؤدي ذلك إلى فنسور حماسهم نحو البحث التجريبي . . لكن ذلك لا يعني ألا يقرأ الباحث أو يطلع ، بل يجب عليه ان يفعل ذلك ، ولا يغالي فيه ، وأن يجمع - في الوقت ذاته - بين بحوثه العملية ، وبين زيارة المكتبة للاطلاع كلما دعت الحاجة الى ذلك .

(٥) ما زلت أتذكر في بداية حياتي العلمية قول المشرف على بحثي ، وهريمنغل بالثلث العالمي ، والشاطرة تغزل برينزل حمار . . أي على أن اعتمد على نفسي في تركيب الأجهزة التي يلزمها بحثي . . وقد كان ، رغم ما يستلزمه ذلك من ضياع الوقت والجهد ، تدريب مفيد في الاعتماد على النفس والتغلب على الصعاب .

ويشجع على ذلك مستندا إلى ما حققته مدام كوري من أهداف علمية ممتازة . . لكن ليست ظروف كل النساء المشتغلات بالعلم مثل ظروف مدام كوري ، لأن العلم يتطلب نفرا وجهدا وتضحية ، وكثيرا ما لا يتاح ذلك للنساء بحكم أنهن مسؤولات عن تربية النشء والوضع والحمل والرضاعة وإدارة شؤون البيت ومشاهاه ذلك ، لكن ذلك لا يمنع من تفوق المرأة في العلم ، طالما أتاحت لها نفس الظروف التي تتاح للرجال ، ثم إن بعض الرجال غير منتجين دائما ، وقد تتفوق بعض النساء على كثير من الرجال^(٦) .

إن النظرة إلى المرأة الباحثة على أنها أقل جدارة ومحصيلها في البحث العلمي من الرجل ، بسبب الاختلاف الموروث في طبيعة الجنس ، هو نوع من التعصب غير المريح - على حد قول ميادور ، ومن هذا التعصب ينقل إلى تعصب آخر يمثل في الترة القومية أو الشعبية (أسوة بالترة القبلية) . . إذ قد نسمع عن تقدم دولة عن دولة أخرى في مجال خاص من مجالات العلم ، كأن يقال مثلا إن علم الكيمياء علم فرنسي أو ألماني ، وإن الذين يريدون نبوغا في علم الكيمياء ، فعليه أن يدرسوه في المعاهد أو الجامعات الألمانية ، لكن ذلك ظن خاطيء ، ويدل على ذلك بأن المعاهد العلمية الكبيرة في الدول المتقدمة تجمع طلبة بحوث من كل الجنسيات ، ولا أحد يستطيع أن يدلل على أن سلالة من البشر أذكى من سلالة أخرى ، أو أكثر منها عطاء أو

عندما يكتشفون أنهم دخلوا ميدان البحوث بشيء من التهور والطيش واللامبالاة ، أو أنهم كانوا قليلي الخبرة والدراية ، ومع ذلك فقد شقوا طريقهم ونجحوا ، لأن عقولهم كانت متحمسة ومنعشة دائما للكشف .

وعلى الباحث المستجد أن يتبع مبدأ « المتاح لا المستحيل » ، وهي عبارة مأخوذة عن بسمارك وكافور Cavour ، إذ وصفا فن السياسة على أنه « فن متاح » . . لكن ذلك لا يعني أن يختار المبتدئ القضايا العلمية السهلة التي تتمخض عن نتائج سريعة وميسرة ، بل يعني أن يبحث عن الوسائل الكفيلة بإيضاح وتفسير القضايا التي تقابله في البحث ، ويختتم المؤلف هذا الفصل بفقرة صغيرة يوضح بها ما يعنيه ، ويضرب لذلك مثلا بنفسه فيقول : لقد بدأت حياتي كطبيب عام جاد باستنباط الوسائل الكفيلة بالكشف عن مدى التفاعل الكائن من جراء زراعة نسيج من فأر أو إنسان في فأر أو إنسان آخر^(٧) .



وعن كفاءة الجنس والعنصر البشري في تقدم العلم يفرد لذلك بابا خامسا ، فعندما نطرح سؤال كهذا : هل الرجل أكفأ من المرأة في مجال البحوث العلمية ؟ . . ففي رأيه ببساطة أن العلم يحترم من يحترم نفسه في رحابه ، ولا فرق هنا بين رجل وامرأة ، رغم أن البعض قد يسخر من اعتبار المرأة عالمة ، والبعض الآخر يفخر

(٦) ومغزى هذا لا يخفى على لبيب ، لأن عملية نقل نسيج من كائن آخر تبدو بسيطة ظاهريا ، أومي تقع تحت بند التناح ، لكن ما يتبع ذلك هو الأمر الصعب ، وهو الذي يحتاج إلى شرح وتعليل . . فما هو السر الكامن وراء لفظ الجسم لأي نسيج غريب مزروع فيه ؟ . . إن ذلك يتطلب معرفة وبصفا عميقا في أسرار أجهزة المناعة ، وكيفية التخلط عليها ، لكي تتجنب زراعة أعضائه . . وهذا ما يمكن ميادور من الحصول على جائزة نوبل - كما سبق أن لمعنا .

(٧) من غيرتنا الشخصية تميل إلى القول بأن المحصلة النهائية في الإنتاج العلمي تكون أكثر عند الرجال منه عند النساء ، مع أخذنا في الاعتبار أن يتساوى عدد النساء مع الرجال .

استيعابا للعلم ، لكن الظروف المسيرة والإدارة الحسنة في الدول المتقدمة هي التي تعطيها فرصتها المميزة .

ثم إن القول أيضا بأن سلالة اليهود أو المجر سلالة ذكية ، ليس له ما يبرره ، ويقدم لنا ميداور إحصائية ليدلّل بها على ذلك ، إذ أجرى هنري جودارد بحثا على محصلة الذكاء للمهاجرين إلى أمريكا ، فوجد أن ٨٣٪ من اليهود ، ٨٠٪ من المجرين لم يكونوا أذكيا ، ويرجع سبب ظهور عدد من مشاهير العلماء والمفكرين من بين اليهود مثلا إلى أسباب سياسية وعقائدية واجتماعية خاصة ، وليس بسبب ذكاء متوارث في السلالة ، ويشير بعد ذلك إلى قول ديكاوت : إن الفطرة الصائبة أو لمحات الذكاء موزعة بالتساوي بين كل الناس .



وفي الفصل السادس ونحت عنوان « سبب وأتمشاد الحياة العلمية » ، يناقش سلوك العلماء من زوايا مختلفة ، ويعطيهم ما هم ، ويأخذ ما عليهم . فنراه مثلا يفند الآراء التي ترمي العلماء بالجمود تجاه الأحاسيس الجمالية في الفن والموسيقى والآداب وما شابه ذلك ، لأن علومهم تبحث في الحقائق المجردة^(٨) ، لكن ذلك ليس صحيحا في كل الأحوال ، فالعلم ذاته يعمل في طياته جذور الحضارة ، ثم إن لقب « العالم » لا يعني أنه يعرف كل شيء . كما يظن الناس .

وعن علاقة العلم بالعقيدة يبدأ بمحاورة طريقة نقلها هنا كما هي :

- إن عقيدته عقيدة رجل نبيل (جنتلمان) .
- والصلاة يا سيدي . . ما هي ؟
- ان « الجنتلمان » لا يناقش العقائد !
ويعلق ميداور على ذلك بقوله : إنها جزء من محاورة غير مقبولة ، وهي لا تعني أحدا بذاته ، لكننا لو استبدلنا كلمة جنتلمان بكلمة « عالم » ، فإن المحاورة قد تعني شيئا ، لأن العلماء بالفعل لا يناقشون العقائد ، لكن ذلك لا يجب ان يعلن أمام العامة ، ثم إن نهجم العلم على الأديان ليس أقل خطأ من دفاعه عنها - على حسب ما يعتقد ميداور ، فالعلماء لا يتحدثون عن العقائد من مركز القوة التي أضفها العلم عليهم ، إلا فيها يختص فقط بولهم لعرض ما تنطوي عليه الطبيعة من نظم مذهلة لا يعرفها الإنسان العادي . (ربما يقصد ميداور بذلك أن الدين متروك لعقيدة الإنسان في المقام الأول ، أو أن النظام المبدع في الكون ، والقوانين الراسخة التي يكتشفها العلم لا بد لها من موجد ، لكن ما هي طبيعة اوحقيقة هذا الموجد ، فالعلم لا يبحث في ذلك صراحة ، ولا الأديان كذلك ، إذ « ليس كمثلته شيء ، وهو السميع البصير » - على حد تعبير القرآن الكريم) .
ومن الناس من يهاجم العلم ، لأنه أحلّ الطبيعي محلّ الصناعي . . فاللوحة المرسومة غير اللوحة المصورة او المقولة بوسائل العلم الحديثة ، والموسيقى المسموعة من عازفيها على المسرح غير الموسيقى المسجلة ، والأطعمة المحفوظة ، غير الطازجة . . الخ . . الخ ، لكن ذلك - وإن كان في نظر المتهممين على العلم شيئا

(٨) لا مناص من أن نصف هنا أن كثيراً من العلماء هم اعتمادات أخرى جمالية وإنسانية غير علومهم ، فميداور نفسه يهوى العلوم الإنسانية ويحبل للآداب الكلاسيكية ، كما يبرز منهم الأديب والروائي والموسيقي والفنان والفيلسوف والمثال . . الخ ، فالعلماء - على أية حال - بشر أولاً وأخيراً ، ولهم شعور مرهف .

المعهد ، لكن ذلك لا يعني ان يكون عبدا لهذه التقاليد ، فاذا اصطدم بتقليد منها ، فليكن ذلك في حدود اللياقة واحترام الغير . . . وعلى العالم المبتدئ ايضا أن يكون صادقا مع نفسه ومع نتائجه ، وألا يتحيز لها تحيزا اعمى ، وان يعترف بخطئه ولا يكابر ، ويضرب ميادير نفسه مثلا ، فيذكر أنه قد أخطأ بدون قصد ، وأن الذي اكتشف خطأه عالم ناشئ ، وحده له ذلك ، فكان ان سحب بحثه بعد ارساله للطباعة ، وأصلح الخطأ . . ثم على الباحث ان يكون حريصا في تحليل نتائجه ، وألا يتحيز لنظريته ، ويضيف ميادير « أنني لا أستطيع أن أقدم لأي عالم في أي عمر نصيحة أفضل من هذه النصيحة : ليس هناك ما هو أكثر اقلنا من صحة نظرية تقوم على اساس انها تحصل الخطأ او الصواب من البداية » . . . وهو يعني بذلك عدم التحيز لجانب الرأي الصائب ، بل إن الذي يحدد ذلك هو التجربة العلمية الصادقة ، فهي وحدها التي توضح الغث من السمين ، ثم صمود النظرية بعد ذلك لكل الاختبارات القاسية التي تتعرض لها فيما بعد . . . إن العالم الذي يجتدع نفسه ، قد يتحول به الأمر لخداع الآخرين»^(٩)

ولكي يكون العلماء مبدعين في بحوثهم ، فإن ذلك يحتاج إلى مكتبات ومعامل وصحبة طيبة مع العلماء

شيثا . قد أسعد السواد الأعظم من الناس ، فجعل كل شيء بين أيديهم ميسرا»^(٩) .

ولكي يصبح الباحث الناشئ عضوا نافعا ومنتجا ، كان لا بد أن يضع نصب عينيه التعاون مع زملائه ، وهو تعاون يختلف عن أي شيء آخر ، لأن أي باحث في مجموعة الباحث قد يلعب ذهنه بمسألة جديدة تستحق تدفعه أنانيته لتصبح ملكا له ، أو أن يبحث فيها بمفرده ، فهذا - بلاشك - ضد مبدأ التعاون العلمي المثمر ، لأن الفكرة الجديدة قد تشمل نشاط الفكر في المجموعة ، ومن تبادل الآراء والمناقشات ، تتمخض الفكرة عن أفكار جديدة ، ويخلق جوا من الحماس الذي يقدم العلم دائما ، ثم إن أكثر ما يعكس صفو البحث العلمي هو إعلان الباحث الناشئ في كل مناسبة ان فكرة البحث كانت أصلا فكرته»^(١٠) ، أو أن المجموعة قد التفت حول نظريته ، فهذه نقائص يجب أن تمحى ، لأن المشاركة او التعاون متعة اذا اشتغلت على اساس ، لكن ذلك لا يعني تجرييد الباحث من افكاره ، ولا ان يصبح « ترسا » في آلة ، فبعض العلماء يستطيعون ان يشقوا طريقهم في البحث بمفردهم .

وينصح ميادير الباحث الناشئ بضرورة احترام التقاليد التي تسير عليها مجموعة البحث في القسم او

(٩) بما لا شك فيه أن حسنات العلم أكثر بكثير من سيئاته - إن صح هذا القول - . . . فالعلم ذاته ليس سيئات ، ولستنا هنا في مجال يسمح بعرض ذلك ، لكن يكفي أن نقول إن العلم قد قدم بدائل كثيرة من الخدمات التخيلية التي عرّضت النقص في الخدمات الطبيعية ، ثم إن هذه البدائل قد تكون أرخص وأسن وأكثر فائدة من الخدمات الطبيعية . . . والأمثلة بعد ذلك كثيرة .

(١٠) طبيعي أن العالم الكبير ورئيس المجموعة لا يفعل ذلك ، فهو بحكم منصبه وخبرته وإمارته الطويلة للبحوث العلمية ، يعرض دائما أفكاره على المجموعة التي هي بمثابة مدرسة علمية تتبعه ، ولهذا فلا مجال هنا في التحدث عن نفسه كما يفعل العالم الناشئ الذي يريد أن يثبت وجوده .

(١١) إن الخداع في مجال العلم سوف يكشف إن أجلا أو عاجلا ، لأن العلم بمثابة « بضاعة » ومتداولة ، وهي دائما معرضة للفحص والإعادة ، وعدادله يظهر زيفها ، فهناك حالات اكتشفت فيها عناصر الخداع والتليس ، وانتهى فيها الأمر بفرار المخادع من زمرة العلماء إلى الأبد . . . لكن الأمر الأخطر أن يجتدع الآخرين أولا ، ثم يستمريه اللعبة ، إلى ان يصبح الخداع عنده كالصدق ا .

الأخريين ، ولاشك أن الحياة الهادئة والحالية من المشاكل عامل مساعد في ذلك ، ثم إن العالم لن يكون منتجاً بدرجة طيبة إذا داخله القلق والحرمان والأسى والأرقاء السادي والنفسي والعاطفي ، ولاشك أن حياة بعض العلماء الخاصة قد تكون أحياناً غريبة الأطوار ، لكن ذلك لا يجب أن يكون له دخل في طبيعة ونوعية عملهم كباحثين ، وهناك بعض الأمثلة التي ذكرها ، لكن ذلك ليس هاماً ، وخصوصاً أن المجال يضيق هنا لسردها .



وتقتضي الأمانة العلمية أن يعيد كل عالم الفضل لذويه ، ولا يدعي لنفسه ما ليس له فيه حق ، فأحياناً ما يغفل البعض في بحوثهم المنشورة ذكر النتائج أو البحوث التي توصل إليها سلفهم^(١٣) ، رغم أنهم قد استعانوا بها ، وكأنهم بهذا يروحن لمن يطلع على بحوثهم أن الفكرة فكرتهم ، وهذه بلا شك « خدعة قدرة لا يمكن اغتفارها » - على حد تعبير ميداور .

و « عن العلماء الشباب والكبار » يقدم ميداور الفصل السابع ، فيذكر أن النجاح الفجائي الذي قد يحققه بعض العلماء الشباب قد يكون له آثار ضارة ، لأن ذلك قد يؤدي إلى الغرور والتعالي - ليس فقط على من هم في نفس عمره أو درجته ، بل قد يتعالى أيضاً على من هم أكثر منه حنكة وخبرة وعلماً^(١٤) .

وكالغرور يكون الطموح الزائد ، فالطموح - لا شك - مطلوب ، وهو الذي يزود الإنسان بطاقات متجددة لكي يتقدم ويبدع ، لكن الطموح الزائد قد يشوه شخصية الباحث ، فتراه يدعي دائماً بأن لا وقت عنده ليعضيه مع زملائه ، أو قد يعترف عن حذور

وعن أحقية العالم في السبق في مجال الكشف العلمي ، يشير ميداور إلى أن ذلك قد يخلق جواً من القلق والتوتر في نفسية العالم ، ومن حقه أن تعترف له الهيأة أو الهيئات العلمية بالسبق في هذا الكشف أو ذلك ، فهذا من شأنه أن يثير في نفس العالم الحماس والطموح نحو الإبداع ، والواقع أن المجتمع العلمي الضخم جداً في عصرنا الحالي ينطلق بأقصى سرعته نحو كشوفات كثيرة ، كما أن هناك سباقاً مريراً بين العلماء ذوي التخصص الواحد لتحقيق سبق في كشف علمي له أهميته ومغزاه ، وقد يحدث أن تراود الفكرة ذاتها أكثر من عالم أو مجموعة من العلماء ، لكن تحقيقها تجريبياً يحتاج إلى وقت ، والذي يحققها أسرع ، وينشرها قبل غيره ، فالسبق يرجع إليه^(١٥) .

(١٢) إن أعظم مثال لتوضيح ذلك قد حدث في القرن الماضي . . فلقد سمعنا وهرنا داروين من خلال نظرية التطور ، لكننا لا نكاد نسمع شيئاً عن الفريد والاس ، رغم أنه قد سبق داروين وحقق نفس الفكرة ، وأرسل البحث لداروين من حذر المهند الشرقي لكي يقرأ ، وينشره في لندن ، لكن داروين أربأ بهت والاس ونشره بعد أن نشر بحثه ، وكان له السبق والشهرة ، وقد أخذ بعض العلماء على داروين هذه الخطيئة العلمية .

(١٣) من مآثر العلماء العرب القدامى أهم أعطوا لكل ذي حق حقه ، حتى لو كان صاحب الفكرة مجهولاً . . فعندما تحدث بعضهم عن مسألة معينة ، كان يذكر آراء من سبقوه ، فيقول مثلاً : قال فلان ، وقال فلان . . إلى آخره ، حتى إذا وصل إلى رأي غير منسوب لأحد ، يقول : وقال مجهول ، وبعد ذلك يبرهن رأيه ، وهو ما نعرفه الآن في بحوثنا الحديثة بالمراجع التي استقيمت منها مادة البحث ، ولا بد من ذكرها .

(١٤) ما أجمل ما عبرت الحكمة العربية عن ذلك . . « لا يزال الإنسان عالماً ما طلب العلم ، حتى إذا ظن أنه قد علم ، فقد جهل » . ا .

المجلة ، فمن الأوفى أن يقدم بحثه لزملائه الأقدم منه ، أو لاساتذته لقراءته وتقييمه ، أو من الأفضل أن يلقى بحثه في ندوة يدعو إليها زملاؤه وأساتذته ، والقاء البحث يتطلب بدوره شروعاً يجب مراعاتها ، كأن يتجنب الرتابة في إلقائه ، وألا يطيل في التفاصيل ، وأن يركز على النقاط الحساسة في بحثه ، وأن يستخدم وسائل إيضاحية (مسورة أو شرائح أو جداول أو رسومات بيانية .. الخ) ، وأن يكون منظماً ومرتباً في العرض ، وألا يندفع في الشرح بسرعة بحيث لا يستطيع المستمعون متابعة ما يقول .. الخ .

وإذا كان البحث سيلقى في أحد المؤتمرات العلمية التي تمجد لكل عالم زماً معيناً ، فعل الباحث ألا ينسى نفسه ، فيسلب الذي يليه حقه في زمنه ، وعليه أيضاً ألا يتشن إذا شعر بشيء من الروبة وهو يتحدث ، وخصوصاً إذا كانت تلك هي تجربته الأولى ، فالعلماء الكبار قد يحسون نفس الشعور .. ومن آداب المؤتمرات أو الندوات أن يتابع الحاضرون ما يقوله المتحدث ، مع التيقظ وعدم التملعل أو التشاوب أو المهمة والانصراف عن المتحدث بأحداث جانبية ، فذلك كفيل بتشتيت ذهن المتحدث .. فكما تحب أن يستمع الناس إليك ، فلا أقل من أن تستمع إليهم .

وكتابة بحث للنشر هي أثقل مهمة يتعرض لها الباحث المبتدئ ، لأن كتابة البحث العلمي تختلف عن كتابة أي موضوع آخر ، فهو يحتاج إلى جهد ووقت وصبر وتدريب وممارسة ، وعمل من يريد أن يكتب بحثاً علمياً بصورة طيبة - عليه أن يقرأ بحوث غيره ، ويختار النماذج الطيبة ، ويحاول أن يرقى في كتابته إلى مستواها ، لكن ذلك لن يتحقق له إلا بعد تدريبات قد تطول ، وعليه أن يستعين بمن سبقوه في هذا المضمار ،

الندوات والمحاضرات بحجة أنها تأتي في المرتبة التالية لطموحه ، أو قد يعتبر مناقشة الموضوعات العلمية شيئاً مثيراً للفجر والملل ، وبالاختصار يصبح متعالياً على كل من حوله (يبدو أن مداور قد تقابل مع شخصيات غريبة وشاذة ليكتب عنها ما كتب ا) .

ويتحدث المؤلف من خبرته الشخصية عن العلماء الكبار (في السن على الأقل) ، فيذكر أن العالم الكهل لا يريد أن يعترف بكهولته مهما تقدم به العمر ، لأنه يشعر عادة بقدرته على البذل والعطاء ، ويقدم لنا عدداً من العلماء المعمرين الذين ظلوا يمارسون الحياة العلمية رغم أنهم وصلوا إلى من التسعين ، وكأنهم بذلك يتحذون الرأي الذي يقول بأن القدرة على الإبداع تتدهور كلما تقدم الإنسان في العمر ، ثم إن معظم الاكتشافات الكبيرة قد حققها شبان لم تتجاوز أعمارهم الثلاثين ، لكن ذلك لا يمنع من قدرة الكبار على الإبداع والتوجيه وطرح النظريات أو الآراء الجديدة على العلماء الناشئين من خلال خبرة السنين الطويلة .

وعن فن طريقة عرض النتائج ونشرها في المجلات المتخصصة يقدم مداور فصلاً ثامناً مستقلاً ، وهو من أهم فصول الكتاب ، رغم أنه لم يفرده إلا عشر صفحات فقط ، ويذكر مداور ضمن ما يذكر إن لكل مجلة علمية متخصصة تقليدها ونظامها وتبويبها ، وعلى الباحث أن يقدم لها بحثه مطبوعاً ، مع أخذه في الاعتبار النظام المتبع في هذه المجلة أو تلك (كوضع المراجع والجداول والصور مثلاً) .

وكتابة البحث العلمي وعرضه عرضاً طيباً يستلزم الدقة في كل كلمة وهلة وفقرة ، ولكي يعرف الباحث المستجد قيمة بحثه قبل إرساله لطية الفحص العلمية في

الفلاسفة المحدثون أكبر معوق للفكر التجريبي^(١٥)، إذ يكتب عنه جوزيف جلاتيل في أحد مؤلفاته ما يلي : إن أرسطو لم يستخدم الأسلوب التجريبي لكي يدلل على نظرياته ، لكنه كان يقررها ويقحمها على من حوله ، فيقتنعون بها .

وببداية عصر جاليليو بدأ العلم التجريبي يشق طريقه ، فتجربته المشهورة التي أجراها من فوق برج بيزا ليوضح أن الكتل الثقيلة والخفيفة تصل إلى الأرض في نفس الوقت ، لأنها تسقط بنفس السرعة ، ولقد كان الظن السائد أن الكتل الثقيلة تسقط أسرع من الخفيفة ، فأدحض بتجربته هذا - الرأي الخاطيء ، ومن هنا بدأت المعتقدات القديمة تهتز ، إذ أن كل رأي أو نظرية لا تقوم على أساس تجريبي ، تحوم حول جديتها الظنون والشبهات ، من ذلك مثلاً أن قصة « التوالد الذاتي »^(١٦) ظلت شيمة على العقول آلاف السنين ، لكن العالم الفرنسي الشهير لويس باستير قد سقاه هذا الرأي بتجارب دامغة أثبت فيها أن الحياة لا يمكن أن تنشأ هكذا اعتباراً ، بل تنشأ حتماً من حياة سابقة^(١٧) . . . ولقد هزت نتائج هذه التجارب الاعتقادات الخاطئة السائدة ، ومهدت لظهور العصر التجريبي .

ولقد ركز بكون على ضرورة القيام بالتجربة للتمييز بين النظريات السليمة والخاطئة ، وبعد أن يفند

فلا شك أن توجيهم ستيفيد أعظم فائدة ، وعليه أيضاً أن يتبعد عن الجمل المطولة ، والعبارات المطاطة ، والكلمات المجازية والتعالي والحلقة وما شابه ذلك ، أي لا بد أن تكون كتابته طبيعية كلما أمكن ذلك ، وأن يعرض فكرته بكلام مختصر وواضح ومفيد ، فقد يكون البحث متضمناً لتأليف طيبة ، ومع ذلك فقد لا يقبل للنشر بسبب الإسهاب والإطباب أو عدم الترتيب بما يتوافق ومتبع المجلة .



وعن « التجربة والكشف » (الفصل التاسع) تبرز أمشاط من الفكر حدها ميداور بأربعة : البيكوني والأرسطوي والجاليلي والكأنطي (نسبة لبيكون وأرسطو وجاليليو وكأنط) . . . فالفكر العلمي قد بدأ فلسفياً ، والذي وضع بلذته هو أرسطو (أو فلاسفة اليونان عموماً) ، لكن ذلك ظل حبراً على ورق ، إذ لا يكفي التطلع والتأمل والتعبير عن الظواهر الكونية ، ذلك أن الحقيقة تخلف نفسها بسارة لا بد من إزاحتها حتى يتجلى لنا ما تحتها ، ولن يتحقق ذلك إلا بالتجربة العلمية . . . إننا نعرف مثلاً ماذا يحدث لو قُطِرنا سائلاً متخمسراً ، لكن ماذا يحدث لو أننا أعدنا تقطير المُقطَّر ؟ . . .

إن التجربة وحدها هي التي تحدد ذلك . . . لقد كان أرسطو مفكراً وفيلسوفاً ، ولم يكن مجرباً ، ولهذا يعتبره

(١٥) ربما كان ميداور يقصد أن أوروبا قبل بداية عصر النهضة كانت تلتزم بفكر أرسطو ، وكان الناس يعتبرون آراءه ونظرياته من المسلمات التي لا تقبل جدلاً ولا مناقشة ، وكان ذلك ضمن الأسباب التي أدت إلى تخلف العلم التجريبي زماناً طويلاً .

(١٦) وهي التي تقول إن الحياة يمكن أن تنشأ تلقائياً من أية مادة عضوية متعفة ، أي أن ظهور الدود في اللحم التلث إنما ينشأ من عملية التعفن ، أو أن خروج الجاعرين الصغيرة من ورت البهائم إنما جاء من تخمر الروث ذاته ، وما زلنا نسمع عن ذلك حتى الآن في مثل عامي « دود الشئ منه فيه » . . . أي أن الدود ينشأ تلقائياً من اللبن المتخمر ، وليس من بويضات وضعتها ذبابة ، ففتست لتعطي دوداً .

(١٧) الواقع أن لويس باستير لم يكن أول من حقق ذلك - كما يقول ميداور - بل سبقه فيها العالم الإيطالي سالازارني في النصف الثاني من القرن الثامن عشر على الميكروبات ، ومن قبله فرانشيسكو ريندي على يرقات الذباب التي لا بد أن تأتي من ذباب سابق وضع بويضاته على أية مادة متخمرة أو متعفة .

هذه الجوائز له جانبان : أحدهما مشرق ، والآخر مظلم ، فمن الجانب المظلم يقول إن الجائزة قد تصرف العالم عن بحوثه ، ويسمى للانتباه إلى جمعية علمية مشهورة بغرض تحقيق مكاسب - أهمها الشهرة - خارج معامل البحث العلمي ، وتعلقنا على ذلك أن مثل هذه الحالات فردية أو استثنائية ، ولا حكم عمل 'الاستثناءات' ، ثم يقدم في نهاية الفصل نصيحة عادية جداً للعالم الناشئ مؤداها أن عمله الممتاز هو الذي سيوصله إلى المكانة الممتازة أو الجائزة التي يطمح فيها ، (كأننا العلماء لا يبحثون إلا من أجل التطلع إلى حوافز وجوائز دون أن ينظروا إلى العلم كرمالة عظيمة فيها كشاف وطموح ومعرفه ^(١)) .

وفي الفصل الحادي عشر ، ونحت عنوان « المعالجة العلمية » يعود ليتعرض بشيء من التفصيل لما سبق أن إعرض له في الفصل التاسع عن أنماط التفكير العلمي ، وعلاقته بالفكر الفلسفي الذي وضع أصوله مفكرون وفلاسفة من أمثال كانط وبيكون و « سير » كارل بوبر Popper . ففكرة التصور الفلسفي يقابلها في العلم النظرية العلمية Hypothesis ، والنظرية بمثابة مسودة لقانون من قوانين الكون ، أو حتى ظاهرة من ظواهره الكثيرة والمختلفة ، ولهذا فإن منهج العلم ليس في اصطيد الحقائق ، بل في اختبار النظريات التي تقودنا إلى فهم الحقائق .

ويتساءل المؤلف : لكن ، ماذا يفعل العالم لكي يحل قضية من قضايا العلم ؟

أن تلعب في ذهنه فكرة أو نظرية لتدفعه لجمع بعض ملاحظات يراها ضرورية ، وهذه تمل عليه القيام

ميداور - مستعيناً بأراء غيره في هذا المجال - آراء يكون ، ويحتجز بعضها ، ويتنقد بعضها الآخر ، يعود إلى لب الموضوع فيذكر أن التجربة العلمية هي التي أوضحت لنا أسرار عالمنا الطبيعي ، ولا شك أن العالم المتمرس يعرف ماذا تعني التجربة الجيدة - ليس فقط في القدرة على تصميمها ووضع خطواتها ، بل أيضاً على صمودها لكل الاختبارات التي تتبع ذلك .

ثم إن كل عناصر الكشف موجودة في الطبيعة ، لكنها لا تظهر إلا لكل من نشأ بها ، ويذكر ميداور أن الكشف يقع تحت نمطين : تحليلي Analytical وتآلفي أو اصطناعي أو تخليقي Synthetic . فالتآلفي هو معرفة ظاهرة أو عملية أو حالة من الحالات غير المعروفة من قبل ، ولهذا فإن الاكتشافات الكبرى في العلم تقع تحت هذا النمط من الكشف ، فالكشف حدوث الطفرة في الكائنات هي من النوع التآلفي ، أما الكشف التحليلي فهو الذي يتناول - على سبيل المثال - كشف الشفرة الوراثية في الكائنات ، ثم ترجمتها على هيئة بروتينات ، وهذا الكشف أهم من سابقه ، لأنه يهد لنا الطريق لمعرفة السبل التي تنتجها النظم الحية لتؤدي إلى الطفرة ^(١٨) .



وعن الجوائز والحوافز يكتب ميداور فصلاً مقتضباً ، ولا يشتمل على معلومات مفيدة ، وبخصوصاً فيما يتعلق بموضوع هذا الكتاب ، فهو تارة يمدحنا عن شرف الانتماء إلى عضوية أو زمالة الجمعية الملكية بلندن ، وتارة أخرى عن جائزة نوبل أو غيرها من جوائز أخرى تمنحها الدول لعلمائها المثقفين ، والغريب أن ميداور يذكر أن منح

(١٨) الواقع أن هذا التقسيم قد عبرنا إلى مناهات علمية وفلسفية غير واضحة المعالم ثم إن ميداور لم يكن مقتنعاً في تقسيمه هذا ، لأن المثال الذي قلناه لا يبين بوضوح الحدود الفاصلة بين كشف تحليلي واصطناعي ، ونحن نعتبر ذلك مبالغة في آراء لا تقدم ولا تؤخر .

الحوية فيما بعد ، واستخدمت بفاعلية كبيرة في محاربة البكتيريا التي تسبب الأمراض في الإنسان والحيوان ا

هل هي «ضريبة» حظ ؟ .. هل هي صدقة ؟(٢٠) .. أيضاً كانت الأمور ، فان «الحظ لا يضرب ضريته إلا مع العقول المهيأة لذلك» - على حد قول العالم الشهير باستير .. إذ أحياناً ما يحدث أن تتجلى ظاهرة الكشف أمام بعض العلماء ، لكنهم لا يعرفون كيف يستفيدون منها ، لأن أفكارهم تكون مهيأة لخط تجريبي معاكس ، ومن الأمثلة الدالة على ذلك أن العالم الإنجليزي ويليام هارفي كان يبحث في عملية الإخصاب ، وقد أوضحت له العمليات التشريحية التي قام بها في القرن السابع عشر كثيراً من الحقائق عن الجهاز التناسلي ، والمبيض على وجه الخصوص ، لكنه لم يعرف (أو ربما لا يريد أن يعرف) أن المبيض هو الذي يفرز البويضات التي تشارك في عملية الإخصاب مع الحيوانات المنوية ، وسر ذلك أنه كان مقتنعاً بفكرة أرسطو القديمة عن الإخصاب - أي أن البويضة تتكون فقط أثناء عمليات الجماع على نفس المنوال الذي تفرزه الحيوانات المنوية في الذكور .. لقد كان الكشف أمامه ، لكنه تحطاه ، لأنه تبني فكرة خاطئة ، أو تحيز لفكرة خاطئة سابقة .

ببعض التجارب ، لتعطينه نتائج يشرح بها النظرية ، فإذا لم يتحقق شيء من ذلك ، فعليه أن يعيد أفكاره ، ويصوغ نظريته بطرق مختلفة ، فإذا لم يتحقق منها شيء ، فالفكرة أو النظرية من أساسها خاطئة .. إن العالم هنا بمثابة ناخب عن الحقيقة ، وعلى هذا الأساس ، فإن بعض الأسئلة التي يبحث لها عن إجابات مقنعة ، قد تقع خارج نطاق العلوم الطبيعية ، ولهذا فإن كل ما يامل فيه رجل العلم هو محاولة لفهم ما يجري في الكون ، أي أنه لن يصل إلى لب الحقيقة أو اليقين(٢١) .

وعن الحظ أو الصدفة السعيدة التي قد تلعب دوراً في بعض الاكتشافات العلمية يضرب ميداور لذلك عدة أمثلة ، ويخص منها بالذكر قصة اكتشاف البنسيلين بواسطة فليمنج العالم البريطاني الشهير ، إذ كان يزرع «بكتيراته» على أوساط غذائية في أطباق معقمة ، ثم تلوث أحد الأطباق بفطر البنسيليوم ، وعندما نما مع البكتيريا ، بدأ يكتسحها ، ولقد جذبت هذه الملاحظة العابرة انتباهه - كما جذبت بلا شك أنظار المثات من قبله ، لكنهم لم يلقوا إليها بالاً ، ومن ثم بدأ فليمنج في دراستها دراسة مستفيضة ، وعرف أن الفطر يفرز مادة يقتل بها البكتيريا ، أو يوقف نموها ، والقصة بعد ذلك معروفة ، إذ تخض كل هذا عن عزل آلاف المضادات

(١٩) الواقع أن المعرفة نسبية ، وليست مطلقة أو يقينية - هذا من وجهة نظر العلم .. فرغم أن العلم قد حقق إنجازات هائلة ، إلا أنه لن يصلنا إلى مبدأ اليقين .. هذا وما يذكر أن عالمي الرياضة اللاتين شروندجر وهايمستريج قد حصلوا على جائزة نوبل في الثلاثينات من هذا القرن لأنها توصلا - كل على انفراد - إلى مبدأ رياضي يعرف مبدأ عدم التأكيد أو اللابتيقية Uncertainty principle .. لكن شرح ذلك يطول ، وليس له هنا مجال .

(٢٠) الواقع أن عدداً لا بأس به من الاكتشافات قد تم بطريق الصدفة أو الحظ أو الإلهام ، وقد بر هذا الاكتشاف على الباحث وعمر لا بدري أنه اكتشاف جديد ، وأن الذي يكتشفه هو باحث آخر يرجعه إلى صاحبه الأصلي ، وقد حدث في ذلك ثلاث مرات طوال حيات العلمية من طريق الصدفة أو الحظ الحسن ، وأن واحداً منها قد اكتشفه في عالم شهر ، وعندما علق عليه في أحد المراجع العلمية المنشورة في بريطانيا عبر عنه أنه واحد من الاكتشافات التي لعبت فيها الصدفة دوراً كبيراً .. إذن فالصدف في البحث العلمي لا شك كبيرة ، وليس ذلك مجالاً .

عقول المفكرين التقليديين أو الناس العاديين ، إذ يذكر أن العلم الحديث له أصول من عقيدة عميقة أكثر مما يظن الناس ، إنها عقيدة تنوير وبصيرة بحقائق الأمور . . ثم إن التقدم - كما يرى كوندورسييه Condorcet - أمر حتمي ناشيء من حماية النظام القوانين الطبيعية^(٢١) ، وأن الطبيعة قد وهدت إلى الأبد بين تقدم المعرفة وارتقاء الفضيلة والحرية واحترام الحقوق الطبيعية للإنسان .

ويتساءل ميداور عن مفهوم العلم المادي عند الناس ، ويستطرد متسائلاً : هل يعني هذا أن العالم الذي يعمل في مجال تقدم الطب ، أو الزراعة ، أو تحسين منتجات الصناعة . . الخ يمكن اعتباره عميلاً من عملاء التقدم المادي ، لأن التقدم المادي - على حد زعمهم - يؤدي إلى الإفلاس الروحي ؟ . . وأخطر من ذلك هذا الزعم الذي يقول : إن التقدم المادي لن يخلص البشرية من آلامها الكبرى ، ويعلق ميداور على ذلك بقوله : إن الذين يزعمون ذلك - لا شك - أعداء لأي تقدم علمي تحمزه البشرية . . فهل خلاص البشرية من الأوبة الكبرى يعتبر إفلاساً روحياً ؟ . . وهل تحسين الثروات الحيوانية والنباتية ، وتيسير طرق المواصلات والاتصالات بين الناس يقع تحت بند الفقر الروحي ؟ . . إن العلم في سعيه الجاد لفهم أسرار الطبيعة وتطويرها لخدمة البشرية فضيلة وليس ذليلة . . تقدم لا تخلف . . تطوير لا ركود .

إن مشكلة تكدس السكان ، وما يتبع ذلك من نقص الموارد والدخول ، هي مشكلة الناس أنفسهم ، لأنهم

وعمل العلماء إذن ألا يكتفوا بإجراء التجارب ، وجمع النتائج ، والعصب لنظرية أو فكرة ، ما لم تكن لديهم أسباب قوية لإقناع أنفسهم قبل إقناع غيرهم بأن النتائج تحقق النظرية مهما تعرضت بعد ذلك لاختبارات في أي مكان وزمان .



ويتنتم ميداور كتابه بالفصل الثاني عشر ليمقد مقارنة بين الإجابة أو التحسين العلمي وبين الخلاص أو الإنقاذ العلمي ، وخصوصاً أن معظم الناس خارج نطاق البحث العلمي يهتمون العلم والعلماء بالمادية والإحاد ، لكن العلماء في حقيقة الأمر ينشدون عالم المثالية في المعرفة والتحسين والتطبيق ، وهم في فكرهم يريدون أن يكونوا علماء بمعنى الكلمة ، لأن العالم يبحث دائماً عن الحقيقة ، ويتعامل مع قوانين الكون ، ويتطلع من خلالها إلى النظام المثقف . . إلى آخر هذه الأمور التي تنطوي على ممارسة علمية حقّة ، ومن أجل هذا يصعب على العقلية العلمية أن تبضم الأفكار الغيبية التي تتداول بين الناس (أي فيسما وراء الطبيعة على وجه الخصوص) .

ويقدم ميداور في هذا آراء الفلاسفة والمفكرين ، ويفندها ، وقد ينحاز لبعضها أو يعترض على بعضها الآخر ، وطبعي أن الاختلاف في الفكر أمر لا مفر منه ولا مهرب ، إذ لو كانت أفكار الناس واحدة ، لركدت الأفكار ، وتوقف التطور ، فواحد مثل تشارلز وستر Webster يذكر في رسالة له رأياً قد يثير الاستغراب في

(٢١) إن أنسب توضيح نسوة في هذا المجال ، وحتى نتجنب الاتي مع هذه الآراء الفلسفية المعقدة ، هو جزء من آية وردت في القرآن الكريم « سنة الله ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً » والسنة تعني الشريعة ، وهي القوانين الإلهية الراسخة والصادمة التي يسري بها كل ما في الكون دون تبديل أو تحوير أو استثناء ، وهذا ما يعرفه العلماء حق المعرفة .

ويختتم ميداور كتابه برأي يعتقد أنه الحق ، وبه يدافع عن زملائه العلماء ، فيذكر أن العلم المتقدم والمتطور والمتجدد يسمى دائماً خلاص البشرية من أوبسيتها وآلامها وفقرها ومعاناتها . . أما التطبيق فمتروك لفئات أخرى . . « إن طريق العلم هو حقاً طريق النور » ! .

لا يجتكمون لعقولهم ، ثم إن العلم لم يكن سبباً فيها ، ومع ذلك فقد تدخل بثقله ليحد من الانفجار السكاني ، واستتبط لذلك أقراص منع الحمل بعد مجهرات هائلة ، وليست رسالته بعد ذلك أن يطارد الناس ليستخدموا الأقراص (فلهم عقول يفقهون بها ، أولاً يفقهون - لسانا ندرى !) .



العدد التالي من المجلد
العدد الثاني - المجلد السادس عشر
يوليو - أغسطس - سبتمبر
قسم خاص عن
شخصيات وآراء

الخليج العربي	٥	ريال	سوريا	٣	ليرة
السعودية	٥	ريال	المتاهة	٢٥٠	ملياً
البحرين	٤٠٠	فلس	المودان	٢٥٠	ملياً
اليمن الشمالية	٤٠٥	ريال	ليبيا	٢٥	قرشاً
اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلس	مسقط	٤٠٠	باية
عمان	٢٠٠	فلس	الجزائر	٥	دينار
لبنان	٢٠٥	ليرة	تونس	٥٠٠	مليم
الأردن	٢٥٠	فلساً	المغرب	٥	درهم

الاشتراكات :

البلاد العربية ٢٠٥٠٠ دينار

البلاد الأجنبية ٢٠٠٠ " "

تحويل قيمة الاشتراك بالريال الكويتي لحساب وزارة الاعلام بموجب هوالته مصرفية فخالصة المصاريف على بنك الكويت المركزي، وترسل صورة عن الهوالته مع اسم وعنوان المشترك إلى ،

وزارة الاعلام - المكتب الفني - ص.ب ١٩٣ الكويت